汉译世界学术名著丛书

什么是所有权

〔法〕蒲鲁东著



汉译世界学术名著丛书

什么是所有权

或

对权利和政治的原理的研究

〔法〕蒲 鲁 东 著

孙 署 冰 译

商 務 印 書 館

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

出版説明

蒲魯东(1809—1865)是法国小資产阶級思想家，无政府主义者。他写过許多理論性著作，其中重要的有：《貧困的哲学》(中譯本第一卷已由本館出版)、《論人类秩序的建立》、《社会問題的解决》、《一个革命者的自白》、《战争与和平》等。《什么是所有权或对权利和政治的原理的研究》是他的一部成名作，初版发表于1840年。

在这本书里，他用新鮮的文体对私有制和維护私有制的各种論据給予了尖銳的批判。他认为，人类在权利方面是生而平等的，人人有权享有自己劳动的产品。因此，一个工人即使領取了工資，对自己的劳动产品仍然有自然的所有权。地主和資本家以地租、利息等形式扣留了劳动者的一部分产品，就是侵犯了他們的这种权利，就是一种盗窃行为。据此，他借用法国大革命时期布里索的一句話对所有权下了一个定义："所有权就是盗窃！"这里所說的所有权指的只是資产阶級的財产私有权，而不是泛指一切財产的所有权。作为小資产阶級利益的代表，他对于小資产阶級的財产私有权却极力加以維护。他认为小資产阶級私有財产是一种"个人的占有"，而"个人的占有是社会生活的条件；……是一种权利"，取消資产阶級的財产私有权而保留"占有"，就可以从地球上消除資本主义的一切禍害。他从小資产阶級的观点出发，对共产主义制度也进行了攻击，他說"私有制不能使平等和法律得到滿足"，共产制則"反对独立性和相称性"，"压制智力上和情感上的自发性、行动和思想的自由；……用相等的美好生活来酬报劳动和懶惰、才干和愚蠢、甚至邪恶和德行"。他所追求的"第三种社会形式"，就是一种"綜合"共产制和私有制的"自由"，也就是使一切人"平衡起

来”的小資产阶級私有制。

馬克思曾經在写給施維澤的信里称贊过蒲鲁东的这部书，认为“他的第一部著作《什么是所有权》，无疑是他最好的著作。这部著作若不是由于內容的新穎，至少是由于新鲜大胆讲述旧东西的風格而起了划时代的作用”。但是馬克思也指出了，“在政治經济学的严格科学历史中”，这部书“未必値得一提”。因为蒲鲁东在这部书里，对于資产阶級所有制的問題只是从一般权利观点来考察，而不是从政治經济学的角度，把財产关系“就其現实形态即作为生产关系总和”来进行分析的，这样就不可能揭露資产阶級所有制的眞正性质。在《論蒲鲁东》一文中，馬克思还指出蒲鲁东在本书中已开始暴露出小資产阶級所固有的一种矛盾：“一方面蒲鲁东通过法国占有小块土地的农民的观点（后来通过小資产者的观点）来批判社会，另一方面他却对社会使用他从社会主义者借来的尺度。”本书发表后数年，蒲鲁东在《貧困的哲学》中曾試图从政治經济学上闡明他所提出的問題，但是由于他的小資產阶級的立場，他不能正确地认識資本主义的发展規律，他不但沒有解决这个問題，而且把他的理論发展成一种错誤的矛盾体系，使自己深深地陷入了小資产阶級社会主义的迷宮。对此，馬克思在《哲学的貧困》一书中作了全面、深刻的說明。

蒲鲁东的理論曾經在拉丁語系各国的劳动人民中发生过重大的影响，在政治經济学史和社会主义思想史上占有一定的地位，研究蒲鲁东的著作在今天仍然具有实际意义。因此我們在出版他的主要著作《貧困的哲学》以后，又把他的这部重要著作組譯出版，作为我国学术界研究蒲鲁东思想的参考材料。

商务印书館编輯部

1963年2月

目　录

第一篇論文

第 一 篇 論 文

(1840)

"对于敌人，要求是永恒的"。

(Adversus hostem æterna auctoritas esto)

十二銅表法

序　　言

蒲魯东在写作他的那篇《关于星期日的讲話》时，已經看到一个关于探討和研究的整个計划呈現在他面前。問題正是要去“发見并证实那些为了維持地位之間的平等而限制所有权和分配劳动的經济法則”。如果要締造平等，首先就必須打倒所有权。他就立即着手进行这个工作。1839年12月間，在他写給他的一个朋友的信中，他就隐約地談到他这項新的工作。1840年2月，他正处在热中于編著的高潮中。他給貝尔格曼指明了什么是他未来的工作計划和方法：

“請看我工作的簡要进程：全部著作的主題：确定正义的观念、它的原理、它的性质和它的公式。

“方法。确定所有权中的正义观念；并且1.关于占用权，我通过分析证实了哲学家、法学家等等所想像的一切理論都不言而喻地把平等当作是必要的。平等是必然的定律，絕对的形式；在一切关于所有权的学說中，所有的人，甚至在背离它的时候，都不知不觉地在服从着它。

“2.确定以劳动为基础的所有权中合乎正义的东西。我用同样的分析方法证明，經济学家們所談的劳动权，无論他們对它具有何种方式的理解，并且按照他們自己的論据，它的結果是平等。但是現在平等并不存在，甚至有人主張它是不可能的。我却证明不可能的是所有权本身；它的不可能不是因为它被濫用了（per abusum rei），而是由于它的本质（in se）；我证明所有权是荒謬的、毫无价值的，它在它的名詞中包含着矛盾，它导致无数的形而上学的胡說

和不可能的事；总之，它是事实上的，但它是不可能的。

“这里是：按照以上所获得的一切眞理，关于社会性、平等、自由、正义和法权的原理所作的陈述。

“随后是：通过那种方法而得到的形而上学的定律或公式在政治經济学、民法、政治学上的应用以及对这些科学的批判。

“最后是：对历史哲学和人类进程的研究。

“第一次在哲学上采用了一种眞实的方法并且用一种适当的的分析法眞实地說明了用直觉或摸索所永远找不到的事理，因为直觉和摸索是什么也不能证明的。

“总之，在这一切之中，我一点也沒有把屬于我的东西放进去；我寻覓，并且为了寻覓得更好，我給我自己造成了一个工具，給我自己制造了一个向导，在我将深入到它里面去的迷宫的門上，我系上了一根綫。然后，我絕不爭論，我对誰也不加駁斥，我认可一切的見解，我但求找到这些見解中所含有的东西。而在所有这些見解中所必然都含有的东西，对我来說，就是一个眞实的原理、一个定理；我就在一个生理上的或者自然界的事实中去确实地找出这个原理的理由，然后我就从这个原理出发，以我起先曾經为了确定那个原理而从事归納时的同样严格精神，从事推理来进行我的科学研究。

“……至于这本著作的写作方式，虽然我絕对抽象地(in abstracto)来推論一切事物，可是我希望文体和理論的发揮既不至于缺乏生气，也不至于失去独特性。这一切，在一个为大家所热烈討論的問題上，必然会造成一本奇特的著作。”①

几天以后，他給阿盖尔曼写信說：

---

① 1840年2月9日的信，《通信集》第1卷第177頁。——原編者

“今天我写完了构成全部作品十分之一的第一章……

“著作的文体将是粗獷的、激烈的；这种文体将使人感到过多的譏諷和憤怒；这是无可救药的毛病。当獅子餓的时候，它是会吼叫的。此外，我要尽可能避免掉到雄辯和文雅的文体中去；我推論、我总結、我区别、我駁斥；我不必再求助于修辞学。主題本身必然会引起一切人的兴趣，即使是万事不关心的人也会如此，不管他們願意与否。在哲学上，毫不存在像我这样的著作。但願所有权遭到不幸！遭殃吧！

“……在一場激烈的决斗中，我必須消灭不平等和所有权。如果我不是瞎了眼，我相信所有权在我快要給它的打击之下，一定会一蹶不振，永远也起不来了。”①

我們在这几句話里可以听到一种浪漫的、馬靴后跟上的刺铁的鏗鏘声；这說明最独特的思想家也不能完全避免他們那个时代的影响，而且他当时正在全力以赴地写作，所以写信的措辞比較随便，这也是一个原因。蒲魯东急于要把他认为已經体会的眞理向全世界呼喊出来，他拚命赶写。那本手稿只用了六个月就写成了。5月3日，他好像一个快乐的伙伴似的把那束花朵高插在屋頂上，用他自己的話来說，他得意万分。

“我的著作已經完成并且我坦白說，我对它感到滿意……

“你在看到我这样非常的自信时，你大概会发笑吧。我的朋友，这是因为我觉得，在科学上，从来沒有一个发現，能够产生像讀了我的著作所产生的那种效果。我并不是說只要它能被人領会，我仅是說只要它被人閱讀，旧社会就从此完蛋……”②

6月底，他就分送了只印了二百本的那一版的最初的印本。蒲

① 1840年2月12日的信，《通信集》第1卷第183頁。——原編者

② 1840年5月3日給貝尔格曼的信，《通信集》第1卷第213頁。——原編者

魯东猜測他的书会不会使他成名．会不会不被注意或者会不会使他受到檢察机关的起訴。它使他贏得少数的讀者　其中很少是友好的，很多是敌对的。在后者中間，应該把他的母校貝桑松学院列在第一位。

为了甘言討好学院还是为了給它开玩笑——我們不大清楚，姑且說两者都有．这也不过是多一个矛盾罢了——蒲魯东用一封刊載在前言的前一部分的信写明他那篇論文是呈献給那个学院的。这种使資产阶級和那省立学院的重要官員受到牵累的做法惹起了他們的恼怒并促使他們通过了一些严厉的决議。他們声明同那本著作毫无关系并要求在以后的版本中取消那封信上的題辞。我們将要在第二版的前言中看到蒲魯东是以怎样傲慢的态度答复他們的。但是还不止此；学院的一部分人員建議停止继續給他奖学金。学院要求他解釋理由，于是蒲魯东就寄去了一封信，这是一篇答辯和一次解釋，同时也是一种还击和恐吓。我們可以在附件中看到那篇原文。

可是，在巴黎．在內閣会議上．人們討論要不要命令沒收这本著作并对作者进行起訴。这一次，他得到了經济学家布朗基① 的拯救；后者不仅向道德和政治科学学院提出了一个报告，承认那篇論文具有科学研究的性质，并且还在司法部大臣維弗揚面前进行說項，劝他免予追究。像在 1841 年 7 月 19 日的信中可以看到的那样，他还曾向商业部大臣庫能-格里台訥进行說項；在蒲魯东方面，他写信給內政部大臣杜夏台尔②，希望“当局了解他，不去为难他”。从 1840 年 8 月到 1841 年 7 月，差不多有一年工夫，他是在威胁之下度过的，并且冒着很严重的危險。

---

① 見本书第 31 頁原书編者的注釋。——譯者

② 見本书第 220 頁原书編者的注釋。——編者

蒲魯东的每本著作，尤其是开始的部分，对于还沒有习惯的讀者来說，总是极为复杂的，因为他不但沒有簡化他的提綱和为了明晰起見而犧牲多余的部分，他反而采納了类推、演繹和那些对立面所能使他插进去的一切东西。具有異常禀賦的蒲魯东标榜他是十分輕視文学这个职业的，他不允許对文艺工作者来說是应有的那些删节。他要把他所想到的一切都放到他的著作中去，不怕重复，甚至不怕矛盾。

在这第一篇論文中，这点特别显著；这篇文章具有很多年輕作品的特征。在发表《关于星期日的讲話》以前，人們曾經責备这位初出茅庐的作家的文字有点“累贅”，并且他曾經“自加譴責”。这一次，批評家沒有对他提出意見。但是我們不必对此有所抱憾；虽然讀者在这里不得不比平常稍稍多費一些劳累，但他們可以从书中那些卓越而丰富多彩的插曲以及論战的激昂中得到补偿。这是一种荷馬史詩式的战斗，其中不乏对于敌方的訓誡、甚至謾罵。

但是閱讀第一篇論文的主要困难在內容过多方面还是比較小的，更大的困难是由于我們通用的語言中的一些名詞如所有权、占有、租金等等，在书中都改变了它們寻常的意义而著者却沒有在适当的时候把一些相当精确的定义告訴我們。

“所有权就是盜窃；——所有权是不能存在的；——它是杀人的行为；——如果它存在，社会就将自趋灭亡；——在消費它的收益时，它丧失了它們；在把它們儲蓄起来时，它消灭了它們；在把它們用作資本时，它使它們轉过来反对生产……”当人們讀了这些显然透露出要使資产阶級感到惊愕和恐惧的願望的用語时，就会引起人們想离开一个喜欢吵閙和讲前后矛盾的怪論的狂热分子的意图。坦白說吧，这本书的編写并不是为了爭取胆小的讀者的。

但是，蒲魯东曾經对一些人写道：“我的姓名像你們的一样，是

眞理的追求者"；人們如果是在这些人中間的話，那么只要跟着他走几步路，就不能再离开他了。人們就被卷了进去，并且不能立即觉察到，在这个思想意識的爭論中，他們是脫离了实际的；他們必須使自己苏醒过来，才能注意到，在他被战斗中飞揚起来的尘土迷糊了視觉，在他被他的沸騰的狂热所激动的时候，他也会把他的那些朋友狠狠地打几下的，并且也会用他的武器使他自己受伤的。〔例如，〕他确信有一些应該由理智去发現的社会規律存在着并以此作为他的行动基础，可是他却毫不迟疑地指出："人类只有在努力观察之下才会变得能干…… 在思考时，他会有错觉；在推理时，他会弄错而自以为是对的……"他又說："我不应該隐瞞这样的事实：在私有制或共产制〔这是他无論如何不願意要的〕以外，誰也沒有认为可能有其他的社会……"矛盾？这好像是难以否认的，虽然不是无法加以解釋。但是自相矛盾是那些以这样多的眞誠和同样多的热情去追求眞理的人的命运。米盖尔·德·烏納穆諾[1]在談到帕斯卡[2]时注意到有这种情况，同时也影射到蒲魯东："……他的邏輯（这是指帕斯卡的）不是一种辯证法，而是一种爭論；他在正題和反題之間不去找出一个合題来；他是像蒲魯东那样处于矛盾之中；后者是一个具有他自己的風格的帕斯卡派。"[3]可是，为了从矛盾中解脫出来，蒲魯东有一种方法：斗爭，为了求得眞理而战斗，旣不对休息的需要让步，也不对怀疑让步，怀疑是具有聰明头脑的人会在它上面安睡的、柔軟的枕头。蒲魯东的这种态度使得人們在閱讀他的著作时感到兴趣盎然并且可以有所收获；但它們却不能

---

① 米盖尔·德·烏納穆諾（1864—1936），西班牙作家、哲学家和政論家。——譯者

② 帕斯卡（1623—1662），法国哲学家及物理学家。——譯者

③ 見米盖尔·德·烏納穆諾.《垂死的基督教》，第117頁 巴黎里合书店 1925年

使这种閱讀变得容易理解。

在这里，我們願意給那些对于泄露秘密的向导人幷不抱有不可克服的厌恶成見的讀者指出几点标記，以便让他們更快地、幷不那么疲劳地到达終点；当然这种向导可以节省讀者的时間，但是他也会妨碍他們自由地領会游覽过程中的一切奇遇；总之，我們願意为他們服务，如同在几年以前，貝尔多先生的那本著作給我們服务一样[①]。

蒲魯东的著作是沒有教条性的。由于他的愛好战斗的性格，他写作时差不多总是針对着某一个人的。在这第一篇論文中，他所攻击的是那些保卫私人財产基本原理的理論家。也有几頁、几句恶言是反对圣西門[②]派和傅立叶[③]派的社会主义者的。但是因为他們受到的抨击，主要是在第二篇論文中，所以这里我們只談那些对于保守分子的斗爭。

作为平等的保卫者和拥护者，蒲魯东曾經看到摆在他面前的

版。——艾米尔·法蓋❶在那部《十九世紀的政治学家和道德学家》的第三輯（第164頁）中写道“在蒲魯东的思想上，各种观念的搬弄是这样的誘人，所以互相对立在他說来是一种欢乐、一种剧烈的并且稍許有点粗魯的欢乐、一种狂热的魔术家的陶醉。”这里面也許有些是眞实的，但是蒲魯东具有这样的一种眞誠，所以德·烏納穆諾先生的注解就显得更加深刻了。如果把蒲魯东看成是一个卖弄学問的人，那就是沒有了解他。——原編者

❶ 艾米尔·法蓋（1847—1916），法国文艺批評家。——譯者

① 貝爱美·貝尔多《比埃尔·約瑟夫·蒲魯东和所有权。一种对农民的社会主义》，巴黎奇阿尔和勃里埃尔书店1910年版。——貝尔多先生把說明蒲魯东关于所有权的观念的进展过程作为他的任务，他曾經設法把后期的作品来解釋起初的几篇論文，如果孤立地閱讀一本初期的著作的話，就会对蒲魯东思想中含糊或措誤的地方更加感到明显。这个蒲魯东思想只是通过不断的努力才慢慢地得到开展和明确起来的。所以在着手研究蒲魯东关于所有权的許多著作以前，閱讀貝尔多先生的那本书是一定会有益处的。——原編者

② 圣西門（1760—1825），法国空想社会主义者。——譯者

③ 傅立叶（1772—1837），法国空想社会主义者。——譯者

所有权是一切不平等的根源。他曾研究那些法学家和經济学家过去怎样以为可以证明所有权是正当的。他在他們的著作中所发現的东西不无理由地使他感到憤怒；于是他就以一种天眞的执情——照經济学家布朗基說就是“以一种可怕的戇直”——对他們的学說发动进攻。

所以，第一篇論文主要給我們說明的，就是蒲魯东反对了保卫所有权的理論家。但是为了和他們作战，他自然就不得不来到他們的場地上，并且这就說明了这种才气横溢的在形式上往往是很有趣的論战主要是給我們提供了一种历史性的兴趣。

最早的經济学家、十九世紀三十年代的法学家未曾給所有权一个很严格的批評。对他們来說，所有权是他們那个时代的社会基础，他們还曾給它杜撰了一些称号而未曾想到这些称号会遭到物議。像蒲魯东所写的那样，他們理应受到那种对任意制定的法律过于順从的責备。而且他們对于法律有一种完全抽象的看法。他們把它当做絕对的、概括的和一成不变的。总之他們还是同大革命时代的立法者和《民法法典》的編纂者很相近；这些立法者和編纂者欣然地认为他們是为了所有的时代和所有的人类而从事立法的。

在大革命后渴望着休息和社会安定的資产阶級为了歌頌所有权曾經采用了一些辞句；要使我們对这些辞句得到一个概念，如果去翻閱他們所写的册数众多的巨著，那是不可能的。一篇轉載的文件就够我們看的了。在达尔布里埃奇先生的《試論所有权》① 中，就可以找到一張滿載着摘句的一覽表。这些摘句說明了在第一帝

---

① 达尔布里埃奇：《試論所有权》，第2章，巴黎奇阿尔和勃里埃尔书店1904年版。——原编者

国和王室复辟时期[1]那些把脖子縮在他們圍成三道的領带中的法国人昏庸到怎样的地步。当时，关于所有权，人們至少可以說的是它具有“神圣”的性质。可是对于德莫隆布来說，这还不够：它是“出自神授”的。巴斯夏[2]以一种动人的天眞写道：“那些富有和閑散的人呀…… 人們叫你們交出財产来，而使你們更加恐惧的，那就是替你們申辯的辯护者們含蓄地承认，霸占是显然的，但它是必要的。至于我，我却說：不，你們并沒有掠取上帝所賜予的东西。也許你們只是为了自己着想，但是你們的个人利益本身就是那无限先知和无限明智的天意的一种手段……”对于拉布賴[3]来說，也是“所有权是神的制度”。还有，对埃罗[4]来說，“所有权的观念是这样的光輝燦烂，所以它像太阳一样，照耀着那些辱駡它的光明的人。”

所以，甚至不許可加以討論。国民公会在1793年3月16—22日已經发布过命令：“凡提出土地改革法或提出其他一切推翻土地的、商业的和工业的所有权的法案的均处死刑。”出版法曾經重复了相同的禁令，埃罗贊成这个不准討論的禁律。“当立法者认为一个原则是根本原理时，他就应当使它不受到爭論并用刑事制裁来保障它，他沒有比这更加合法的权力和更加神圣的責任了……反对所有权的学說是犯罪的并且是屬于刑法范圍的。”

因为蒲魯东敢于使所有这些不同的证言都受到一次科学的分析，回答他的是一片憤然不平的譴責声。梯也尔[5]为了要上升到最高座位上去曾不得不把蒲魯东的那本关于所有权的著作作为他

---

① 第一帝国指拿破侖称帝至退位这段时期（1804—1815），王室复辟时期Ⅱ指拿破侖退位后至大革命前統治法国的波旁王朝复辟这段时期（1815—1848）。——譯者

② 巴斯夏（1801—1850），法国經济学家。——譯者

③ 拉布賴（1811—1883），法国法学家。——譯者

④ 埃罗（1828—1885），法国哲学家和文艺批評家。——譯者

⑤ 路易·阿道夫·梯也尔（179?—1877），法国政治家、历史家，他在1871年血腥鎮压了巴黎公社后担任法蘭西第三共和国的第一任总統。——譯者

自己的踏脚石，他譴責說："这些謬誤是人类智慧的永恒的羞耻。"德莫隆布宣称：'在历史面前，对于近来法国社会堕落在精神錯乱中的状态，沒有再比我們剛才所見到的那些丑恶的爭論可以证实得更好的了。"对于埃罗来說，"精神錯乱"还嫌不够，他写道："在它的任何一个思想上的謬誤中，有智慧而自由的人类还从来沒有給自己蒙上过这样深重的耻辱。"

这里可以看到蒲魯东的敌手是怎样的一些人 从他們的概念的薄弱、他們的論据的空洞无物和他們的以神秘主义为假象的功利主义，就可以知道并且諒解——如果願意这样說的話——为什么蒲魯东的几本論文会具有那样严格的邏輯和激烈的語調。我們現在容易认为，为了拆穿这些外强中干的草包，只須挖苦几句也就够了。实則因为我們很难想像到和蒲魯东肉搏的人当时享有怎样大的权威。他們是律师、法学院教授、哲学家、学院院士。他們的确是代表当时那个社会发言的，但是一个非常博学的普通工人①就使他們丑态毕露了。

此外，我們自己也要謙虛一点，我們可以回想一下，那些历史观点深入到法学家的思想中去的时間还并不很长；我曾經是一个省立法学院的学生，这个学院的院长是当时民法学的教授，当人們在他跟前談論罗馬法的演变时，他还带有嘲諷式的微笑呢。法制史的課程完全是現在才新开的課。在几年中，我們对法律的观点有了不少的改变。像馬克西姆·勒魯阿先生所指出的那样，"現在立法者趋向于制定一些法规，而声明其中大部分仅仅是暫时性的；他把制定公共行政法令的权力授与行政机关；这些法令可以变更他的命令，他不肯輕易决定一种适用于一切場合的、不变的法規，一种

① 指蒲魯东。——譯者

一成不变的教条；他寻找一种有伸縮性的方式，这种方式由于获得应用而随时随地发生变动，这样他就可以預先糾正他所制定的、权力范圍已被縮減的法規，他給他的錯誤开了一个方便之門，在他的原則后面安上一个像**也許**那样的保留。”① 如果說得不客气一些，我們几乎可以說議会是以短期放帳的方式在从事立法。法律变成某种可以变更的流动性的东西、一些隨風飄蕩的字句了。

特別是关于所有权，我們曾經看到那种自由游牧制——土地的共产主义的最后形式和强制的公有状态的消失，这就使人們可以說私有制变得更为严格了。但是，相反地，对于所有权的絕对制度所施加的限制則更为严重，更为常見了。关于濫用权利的学說、邻居的起訴权、賠偿責任的扩大、危險的分担，尤其是公用征收、战爭时期的禁律和征稅、关于房屋租金的立法等等已經把《民法法典》对所有权所規定的定义縮減到只成为一种形式上的原則規定了。② 我們早已沒有习慣把所有人的权利当作一种隨意使用和濫用的絕对权利，以致于我們在今天看来，蒲魯东有时好像是和空气甚至好像是和風車在作斗爭似的了。③ 我們不要忘記他写作的时期是在 1840 年，也不要忘記对于现代的法律观点的形成上，他也确有貢献。虽然他不是头一个，也不单单是他一个人把所有权仅是一种相对的受限制的和受控制的观念灌輸到世人的头脑中，但无可爭議，他是引导我們去以所有权的目的来辯明所有权是正当的那些人之一——像在他死后所发表的那部《所有权的学說》中所說的那样——，即要用所有权对于社会的功用来证明它是正当的，

① 馬克西姆·勒魯阿·《法律，試論民主制度下的法权的学說》，巴黎奇阿尔和勃里埃尔书店 1908 年版。——原編者

② 参閱約瑟夫·夏尔蒙：《民法的改革》，巴黎高兰书店 1912 年版。——原編者

③ 这里指蒲魯东好像是唐吉訶德式的人物。——譯者

按照較为現代化的說法，就是要考虑到所有权对于公共利益所作的貢献使我們不得不忍受它的流弊并促使我們去糾正这些流弊。1858年，在他的那部《正义》的第一册中，他写道：“当法理还沒有注入到所有权中去的期間，当正义还沒有使所有权受到尊重的时期，它是一种模糊的、矛盾的、能够不分彼此地做一些好事或一些坏事的事实。”这种观点自然就会使他去探求那些可以改善所有权、可以用一些保障把它包圍起来、可以用一些抗衡力和像齿輪那样的联动制度把它“平衡”起来的方法。在1840年，他的工作主要是批評。在建設以前，他要进行破坏。这就是从头做起，并且也就是从最容易的地方着手。

第一部分，就是理論上的破坏工作，是以一种生气勃勃的精神来完成的，这种精神連很多的敌手也曾加以承认。所有权的根源，即辯明所有权是正当的理由既不是来自法律的創造，也不是由于那个完全假設的所謂“大家的公认”，既不存在于先占人以經常不断的方式合法地占領土地的事实中，也不是由于劳动，因为即使不再劳动的人也依然是所有人。而且，在这种理論中，沒有一个可以证明分配的不平等是合理的；不仅如此，这些理論全都使我們不得不肯定这样一个原則：每个人对于財产都有平等的权利，所有其他的人在必要时都須給这个人挤出地位来。

至于把所有权当做历史上的随着經济和技术的情况而变化的偶然的事实来考虑，通过立法机关根据这些情况而加以改变或当所有人掌握了立法权时加以維持来反对穷人，关于这个观点，除了圣西門主义者以外，蒲魯东并不比他同时代的人知道得更多，或者毋宁說这是他所不願采取的观点。对他来說，有关的是建立一种学說而不是去解釋一些事实。他說，“对我們来說，研究古老民族的所有权的历史，只是一种增加学識和滿足好奇心的工作。事实

不能产生权利，这是法学上的一个法則；要知道所有权也不能离开这个法則；所以普遍承认所有权的事实并不能使所有权合法化。像对气象变化的原因……犯过錯誤那样，人类对社会的构成、权利的性质和正义的应用也曾經犯有錯誤；……印度人被划分为四个等級，……对于我們有什么关系呢？……特权形式的多样性不能使非正义成为正义；……”

就是这种主張抽象权利的哲学家的立場給我們說明了蒲魯东对于所有权所提出的批評的本质。他說，所有权是“不能存在的”。我們要明白他这种說法首先是針对那些巧言令色的人的一次有力的反击。这些人承认地位平等是他們很希望有的，然而紧跟着就說它不幸是不可能的。平等不可能！这眞是閉眼說瞎話，不可能的正是所有权！蒲魯东当头一棒就把所有人的这位选手将了軍，他对于这一記打击感到非常得意，因此他无意中就回轉身来向着观众，等待着鼓掌：“那么您，本书的讀者，对于这个反駁，您以为如何？”讀者却感到有些为难了；为了說明他的警語，他作了一些数学上的例证、一些定理、一些論题以及对这些东西的推論和附录，但在这个說明中讀者不会看不出所有权不是在“物理上和数学上”不可能；那些不可能性更多是屬于以尊重正义和平等为基础的道义方面的。

但是如果要听懂那个討論，讀者就尤其不应当忘記，对于蒲魯东来說，“所有权”具有一种特殊的意义：这是“所有人对于盖上了他的印鉴的物件所归屬給他自己的那种收益权。”① 照現在的說法，我們可以說它是一种不劳动而可以取得利益的权利。并且就是因为这个，仅仅因为这个而說它是盗窃。作为給布朗基的来信

① 我們在这里把蒲魯东在这段引文后立刻給予的解釋重新抄录下来，不是沒有

的答复，在这本书的前言中人們可以讀到："布朗基先生承认在所有权的行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊；在我这方面，我却专門把所有权称作这些流弊的总和。"

人們立即会提出抗議說，在一个正式的討論中，歪曲文字的慣用意义是不許可的，如果按照特殊的意义来談事物，就必須找寻一些别的名詞来代表它們，并且，只研究一种制度的謬誤和流弊而保存着这个制度的屬性名詞，那就是随意引起混乱。人类的一切事业都是有好有坏的，如果仅就它坏的方面来加以說明，那么任何事业都是經不起批評的。我們能够解釋：收益权就是盗窃。要主張所有权就是收益权，那就不大恰当了；但是，按照正确的邏輯，不应該不立即声明所謂所有权仅仅就是指不劳动而可以取得一种收入这一所有权的后果而言，因此就把盜窃和所有权等同起来。

另外，因为总是不难找到蒲魯东自相矛盾的地方，所以不必等他完成他的思想发展，就可以在他的第一篇論文中找到一些像这样的按語："在一个财产分散而拥有小型工业的国家中，各人的权利和要求起着互相抗衡的作用，侵吞的力量就互相抵銷了。在那里，老实說，所有权是不存在的，因为收益权几乎是无法行使的。"① 这就等于說：当所有权离开那个武断地給它下的定义时，它就被当作无足輕重的不存在的东西了。

益处的："按照产生收益权的东西的不同，这种权利具有一些不同的名称 对于土地是地租，对于房屋和动产是租金，对于永久性的存款是年金，对于金錢是利息，在商业上是盈利、红利、利潤（不可以把这三种收益与工資或劳动的合法代价混同起来）

"收益就是一种租税，是具体的和可供消費的收入，它根据所有人名义上的和抽象的占用而依法归他所有：东西已盖上了他的印鉴 这就足以使任何人不得到他的許可就不能使用这个东西。

"所有人可以把这个使用許可权毫无代价地授与别人，通常他是把它出売的。"（第4章）。——原編者

① 第4章第5个論題的末段。——原編者

另一方面，人們可以注意，在整个第一篇論文中，所有权是指土地的所有权而說的。所討論的，仅是这一点。可是，不能不令人感到惊訝的是，在距离以上所引証的按語不多几行的地方，人們可以讀到："所有权的吞噬作用主要是发生在工业上的。我們通常說商业恐慌而不說农业恐慌；因为农民是慢慢地被收益权所侵蝕的，而工业生产者却是被一口吞下的。"

矛盾？这是无可爭辯的。怎样来解釋这些矛盾呢？关于这一点，蒲魯东在他写給維洛默的信中，自己曾經說明过；这封信必須看全文，但是現在至少应当知道下列几行：

"……从 1839 到 1852 年，我的研究工作純粹是爭辯，这就是說，我只去研究那些观念就它們本身来說曾經是些什么，曾經有过什么样的价值，它們曾經具有什么样的意义和范圍，它們曾經向哪方面发展，它們沒有向哪些方面发展；总之，我曾設法使我对那些原理、制度和体系得到正确和全面的看法

"……所以我曾开始或遇到新的困难时重新开始一种对事实、观念和制度的一般认識的探討工作，不抱成見，并且除了邏輯本身之外不用别的評价原則。

"这个工作并不总是被諒解的，在这里面，一定存在着我的錯誤。在討論一些主要涉及道德和正义的問題时，我总是不能保持冷静和有涵养的置身事外的态度。尤其是当我遇到一些有利害关系的和抱有恶意的反对者的时候。因此，虽然我只想做評論家，我却被当做专事抨击的小册子的作家；当我所要求的仅仅是正义时，我却被当做搗乱分子；当我的憤怒只是去反对一些沒有根据的主張时，我却被当做抱有偏見和仇恨的人；最后因为我迅速而毫不容情地同样指出在那些自命为我的朋友的人們身上存在着的矛盾和在我的敌人身上存在着的矛盾 我就被当作反复无常的作

家。"①

所以，要想看到一种比对于事实的精确观察多得多的对于观念和制度的批評，就应当到蒲魯东关于所有权的初期著作中去找寻。可是不能說其中完全缺乏建設性的意見。貝尔多先生曾經很好地指出，在蒲魯东关于所有权的全部思想中，存在着**积极的**一面，这种积极的方面无疑是被他的那种評論家的声名掩盖得看不見了。但是在他工作的这一阶段，蒲魯东仅仅指出，在推翻了別人的理論之后，他想到什么地方去找寻重新建設的方法。

他把所有权与占有区别开来。前者是万恶之源，后者则是无可讉責的。我們說无可讉責，是因为他是完全按照他个人的方式来描写占有的特征的，是因为他給占有描繪了一幅画像，其中画家的風格多于模特儿的特点。

对于法学家来說，所有权与占有之間存在着这样的区别，就是前者是一种完整的、絕对的、永久的、可以移轉的权利，而后者则是一种事实現象，即离开所有权本身而独立行使所有权的行为。所有权和占有可以混合在一起，但在理論上它們是被区别得很清楚的。一个所有人可以保留他的所有权而把权利的行使或占有出让給別人。这时，在公众看来，那个占有人就以所有人的面貌出現，并且在法律上，直到提出反证为止，他都可被认为是所有人，反证应由向占有人要求恢复所有权的本人提出。甚至只要占有人保持占有滿三十年并在这个期間沒有承认所有人的权利，就可以使这个权利趋于消灭，使它因时效而消失。因此，事实上，占有人具有一种强有力的地位；举证的責任应由对占有人提出爭議的人們負担。哪怕占有人是出于恶意，虽然他明知他沒有任何所有权的证件，他可以由于时間的效果而成为所有人；只要他证明在三十年中

① 1856年1月24日的信，《通信集》第7卷第8頁。——原編者

他曾继續不断地、公然地、和平地是事实上的占有人并且沒有承认过一个所有人就够了。在习惯上，經常是用一紙契約来证明存在于所有人和那当时就被认为是善意占有人之間的区别的。这个占有人作为别人让他占有这一事实的代价，付給所有人一些被蒲魯东指称为收益的东西。所以如果把占有与所有权加以比較，就可以說占有是存在于别人的东西之上的一种相对的、暫时的权利；这种权利在不得毁损这件东西并保存它的本质的条件下容許去享受这件东西。

在蒲魯东的过于匆促的法学研究的过程中，使他对于占有发生好感的，一定就是这两个特征：有限的期間和占有人在使用托付給他的东西时不得濫用的义务。但是把占有和所有权这两个名称对立起来，那就使讀者陷于混乱，只有閱讀后来的那些著作，才能帮助讀者从这些混乱中解脫出来。当讀者只看到第一篇論文时，他們难以了解为什么在道德、正义和平等上，占有比所有权較为高尙。占有，像所有权那样，是专屬的，它从那些除了具有工作的願望以外一无所有的人那里夺去自由享受劳动手段的权利，它容許占有人剝削一无所有的人，它不能消除工資制，它并不能实現公有財物的平分，它不是以正义为基础，它并不强制占有人对公共利益有任何尊重，而只是强制他遵守对所有人所負的义务。

为了眞正了解蒲魯东的思想，就必須十分注意他著作中的两三段話，但这些話并不像我們所希望的那样明明白白。占有人从所有人那里得到占有权，所有人可以限制这个占有权，可以监督它，在遇到使用不当的場合，可以宣告收回占有；我們必須了解，蒲魯东心目中的这个所有人就是“社会”。“我所耕种的土地，”他在第2章第3节中說，“我可以这样地加以占有：1 以先占人的名义；2. 以劳动者的名义；3 根据在分割时把这块土地分配給我的社会

契約。但是所有这些名义的任何一种都沒有給我所有权……社会怎么会去承认一种于它本身有害的权利呢？社会在許可占有时，怎么会賦与所有权呢？"还有，在几頁之后："人从社会的手中得到他的用益权，只有社会可以永久地占有。"

可是，既然蒲魯东是贊成遺产制的，既然他承认"社会"只能从犯罪或不劳动的占有人手中把占有撤回，实际上占有就因此是永久的和可以移轉的，所以还不如依旧把它叫做所有权，但它是由"社会"来限制 监督和分配的所有权，这样可能比較清楚些。

由于所使用的辞句含糊不清，也更加使得那个建設性体系欠缺精密性．这个体系的計划和大綱在第一篇論文中只是稍稍被提到一些。如果继承人不能同时继承几笔遺产，那么遺囑自由权将变成什么样了呢？蒲魯东說，在继承人已經规定可以得到几笔遺产的继承权的場合，他必須进行选擇；不应当一幷接受；不然的話．分配中的不平等很快就会重新出現。姑且认为平等可以因此而得到保障。但是立遺囑人的自由就受到了限制。他不能随意指定继承人。幷且，就动产而言，这个不許一幷接受的規定将如何遵守呢？

对于从事分配占有的"社会"，应当作何理解呢？是国家么？是不是整个的人类呢？他沒有給与精确的回答。在第 3 章第 4 节中，他曾經指出，国家和个人是一样的：它們是使用者和劳动者。"使用权和濫用权既不屬于个人也不屬于国家；将来总有一天，为了制止一个国家濫用土地而发动的战爭要被看成是一种神圣的战爭。"这无疑是說，一个人口过多的国家有权向它的邻邦要求生存的地位，幷且它有合法使用武力的权利。

假如承认占有制或那种由"社会"来限制、监督和分配的所有权能够在人們之間維持平等，那么，为了重建那个已被破坏的平

等，还必須找到一个体系。必須找到一种过渡的体制。在这一点上，我們得不到任何答复。

对于那些被他的批評所震动的、用忧虑的口气向蒲鲁东叩問：怎么办？到哪里去？的人，他在第一篇論文中仅仅指出一些方向、一些誘人的途徑的端倪，但是对于为了达到目的而必須加以克服的那些阻碍的情况和艰巨性，他并沒有加以說明。

这一点，他自己在第5章第1部分中表示得很清楚，在这一部分中，他給正义下了一些定义："支配着我們的社会本能"，"承认别人具有一种和我們平等的人格"，他并且在这一部分中宣称"社会正义和平等是三个相等的名詞。"他說："我的工作应当到此为止。我已证明了穷人的权利，我已指出了富人的霸占行为。我要求审判；判决的执行与我无关。"并且，在第二版前言的末段中，他又承认了这一点："据我看来，这样巨大的工作需要二十个孟德斯鳩同心协力才能完成：可是，如果說这不能单独由一个人来完成的話，他还是可以着手进行的。他必須經历的道路足以指出最終的目标并保证获得成果。"

所以仅在人們就将加以閱讀的这本著作中揭发一些实际上不可能的事，那是一种很容易的游戏，并且在这个游戏中，每一次都可能赢得阿諛逢迎的观众的掌声。一位学院院士、最高法院檢察官在几年前曾經这样做过。① 他抱了不求了解、只想譴責的态度，按照宁願保证有势力者的自由而不願使全体都得到正义的保障的人的意見，写了一部书来控訴蒲鲁东。他以一种細致的热忱举出了蒲鲁东思想中的矛盾。他未曾加以解釋。他不願意去注意，的确有一种发生在对自由的爱好和对平等的热情之間的冲突折磨着

① 阿尔都尔·台夏尔琴：《比埃尔·約瑟夫·蒲鲁东，他的一生、他的著作、他的学說》，上下两册，巴黎貝兰书店1896年版。——原編者

那位极端渴望发现真理的人。閱讀蒲魯东的著作，那就是和他一起处身于矛盾的忧虑不安中。

米歇尔·奥奇埃 拉里貝

前　言

人們就将閱讀的下列信件曾被用来作为这篇論文初版① 的前言。

"此致貝桑松学院各位院士：

"諸位先生：

"1833 年 5 月 9 日在你們討論肯阿尔夫人所捐贈的定期为三年的奖学金的議程中，你們曾經表示过下列願望：

"'本学院要求得奖人在每年 7 月上半月內向本学院提出一篇关于他在过去一年中所进行的各項研究工作的論文，內容要簡洁而且合乎邏輯'。

"現在，諸位先生，我拟履行我的这項义务。

"当初，我請求你們投我的选票的时候，我曾确切地說明我将致力于发現某种能够改善人数最多而且最穷困的阶級的身体上、道德上和文化上的状况的方法。② 不管这个想法看起来好像和我所謀求的那笔奖学金的目标是多么毫无关联，它却順利地被你們接受了；并且由于你們把那宝貴的荣誉見惠，你們就使我把这庄严的諾言变成神圣不可侵犯的义务了。从此以后，我认識到我要与它打交道的是一个何等尊严和何等荣誉的团体。我对于它的开明作風的尊敬、对于它的恩惠的感激、对于它的光荣的热情就变得是

---

① 第一版是在 1840 年 6 月出版的，第二版則在 1841 年 8 月。——原編者

② 蒲魯东在这里引証了在他申請肯阿尔奖金的信中的一句話，但不是原文。当时他曾許願为了"那些我乐于把他們叫做我的弟兄和伙伴的人在道德上和文化上的改善"而工作。——原編者

无限的了。

‘首先，我深信，如果要摆脱思想和制度方面的老路，就必須用科学的方法和严正的态度来进行我那对于人和社会的研究工作，我用一年的工夫专心研究語言学和文法；在所有的学科中，和我的思想性格最投合的是語言学，或者也就是語言的自然史；它和我現在就将开始进行的研究工作有着最密切的关系。有一篇在这期間写成的关于比較文法中一个最有意义的問題的論文①，虽然它未能显露出輝煌的成就，至少它能证明我这项研究确是花了心血的。

“从这个时候起，形而上学和道德学就成为我唯一的研究对象了；我所得到的經驗是，虽然就这两門科学的內容来說，它們的对象并不明确，它們的范圍也划分得不清楚，可是它們却像自然科学那样，是能够驗证的并且是可以确信的；这个經驗已經使我的努力得到了收获。

“但是，諸位先生，在所有我請教过的老师中，沒有一个人給我的教导是比得上你們的。你們的协助、你們的提綱、你們的指导都与我的私願和最殷切的期望相符合，它們不断地启发了我并給我指出了应走的道路；这篇关于所有权的論文就是你們思想的产物。

“在1838年，貝桑松学院提出过下列問題：**应該把自杀事件的不断增加归諸什么原因呢？有什么有效的方法可以制止这种精神上的傳染病的后果呢？**

“如果問題提得不那么籠統，就是：社会的禍害的根源是什么？

---

① 比埃尔·約瑟夫·蒲魯东著的《对于文法分类的研究》。这是一篇于1839年5月4日在文史学院得奖的論文。未出版❶。

❶ 这篇論文并不完全是沒有刊行的。它曾在《法国語文汇刊》第3期第2、3册上开始发表过，但是当这个刊物停刊时，它还沒有登完。——原編者

这种禍害的救药是什么？諸位先生，这是你們自己承认过的，当你們的委員会宣称，参加考試的人已經确切地列举出自杀的直接的和个别的原因，以及防止每一原因的方法的时候；但是，从这多少用一些技巧記載下来的細单中，无論是对于这种禍害的最初的原因或对于救治的方法，都得不到任何具体的說明。

“你們那种在学院式的表述上永远是别出心裁的、多种多样的提綱，在 1839 年变得較为确切。1838 年的会試曾經指出，对于宗教和道德原則的忽視、发財的欲望、对于享受的热心以及政治上的紊乱是社会病态的各种原因或者毋宁說是它的各种症候。你們把所有这些論据用单一的命題体現出来：星期日举行宗教仪式对于卫生、道德以及家庭和社会关系的好处。

“諸位先生，你們曾經用一个基督教徒的口气詢問：眞正的社会制度是什么。有一个参加考試的人① 敢于主張并相信他曾证明：每个星期休息一天的制度是和一种以地位平等为基础的政治制度必然地联系在一起的；如果沒有平等，这个制度就将成为一种变态，一种不可能的事；只有平等才能复兴这个古老和神秘的第七日的例假守則。这个論证沒有得到你們的贊許，因为你們虽然并不否认这个参加考試的人所指出的两者間的关系，然而你們断定，——并且，諸位先生，有理由地断定，地位平等的原則并沒有得到证明，那个作者的想法只不过是假設。

“最后，諸位先生，你們把平等的这个基本原理用下列辞句在会試中提出：关于子女平分遺产的立法迄今在法国經济上和道德上所产生的后果以及将来在这些方面可能产生的后果。

“除非把自己狹隘地和不开展地限制在老生常談里面，我以为

① 比埃尔·約瑟夫·浦魯东著的《論星期日举行宗教仪式的好处等等》，贝桑松，1839 年，12 开本，第二版，巴黎，1841 年，18 开本。

你們的試題应作如下的发揮：

“如果法律能使遺产权成为同一父亲的所有子女的共同权利，为什么它就不能使它也成为这个父亲的所有孙子、孙女和曾孙、曾孙女的共同权利呢？

“如果法律已不再承认在家庭中长子不得继承父业的規定，为什么它就不能通过继承权而使种族、部族、民族中不再有这种长幼貴賤之分呢？

“能否通过继承权，在公民与公民之間像在堂兄弟和兄弟之間那样，把平等确保得一样好呢？总之，继承权的原則是不是可以变为平等的原則呢？

“把所有这些思想在一个概括的問題中总結起来，就成为：遺产继承的原則是什么？不平等的基础是什么？所有权是什么？

“諸位先生，这就是我今天呈献給你們的論文的內容。

“如果我很好地掌握了你們的思想內容；如果我能够闡明一个无可爭辯的、但由于一些我敢說已經得到解釋的原因而长期被誤解的眞理；如果通过一种絕对可靠的調查方法，我确立了地位平等的学說；如果我确定了民法的原則、正义的本质和社会的形式；如果我能永远消灭所有权，那么，諸位先生，一切光荣将归諸你們，因为幸而有你們的帮助和启发，我才获得这种光荣的。①

“我这項工作的宗旨在于把方法应用到哲学問題上去；一切其他的意图是与我无关的，甚至对我是一种侮辱。

“我曾經以不很敬重的态度来討論法学；我有权这样做；但如果我不把这种所謂科学和实踐这种科学的人区别开来，那我就会是不公道的。我們那些专心于这种辛勤而严格的研究工作的法学

① 蒲魯东要逼使他的学院表示态度，同时也以陷学院于窘境为乐。——原編者

家、由于他們的学問和口才，在一切方面是值得他們的同胞們的尊敬的，可是他們应当受到一种責备，即对于一些武断的法律过于順从。

“我曾經对于那些經济学家进行了无情的批評：因为老实說，一般地讲，我对他們是沒有好感的。他們著作內容的大言不慚和空洞无物，他們不客气的自傲，以及他們无法形容的謬論，使我感到厌恶。凡是认識他們因而原諒他們的人，可以去閱讀他們的著作。

“我曾严厉地譴責了学究气的基督教会；我是应当这样做的。这个譴責来自我提醒人們注意的一些事实：为什么教会对自己不懂的事情作出規定呢？教会在教条上和道德上犯了错誤；物理学和数学证实了它的錯誤。也許我是不应該把这話說出来的；但毫无疑問，对于教会来說，不幸的是事实如此。諸位先生，要想复兴宗教，就必須譴責教会。

“諸位先生，也許你們会表示遺憾，說我只顾方法和证据而过于忽略了形式和文体；我本来是想做得更好一些，可是沒有成功。[1] 我是沒有在文字上下工夫的希望和信心的。在我的心目中，十九世紀是一个树立新原理的創生时代，在这个时代中，产生了一些新的原理，但是任何著述都是不会經久的。据我看来，这就是为什么如今法国拥有这么許多有才智的人而举不出一个偉大作家的緣故。据我看来，在一个像我們这样的社会中，追求文字上的荣誉是一件不合时宜的事情。[2] 在一个文艺女神誕生的前夕，去发动一个年老的女巫又有什么用呢？我們是一幕悲剧快終場时的可怜的

---

① 他在1840年2月12日写給阿盖尔曼的信中說道“著作的文体將是粗獷的、激烈的。”——原編者

② 1839年8月18日，蒲魯东写信給他的合伙人莫里斯說“您坚持要用文人的称号来侮辱我，我警告您，如果說这是为了开玩笑，那么这个玩笑开的时間未免有些

演員，我們应該做到的是如何加速結局的到来。把这个角色扮演得最好的，就是我們中間最有功劳的。可是，我不再想望这种不幸的成就了！

“諸位先生，为什么我不把这一点坦白說出来呢？我曾希望得到你們的选票，追求过你們的奖学金，同时仇恨着現有的一切幷滿怀着毁灭这一切的計划；我将抱着鎮靜的心情和有涵养的耐心去完成我的研究工作。由于认識了眞理，我从中所得到的心情的宁靜超过了压迫的感觉所給我的憤怒；我希望从这篇論文收获的最宝貴的果实将是我的讀者們在心神安宁状态下所得到的启发；这种安宁状态是由于对禍害及其根源有了明确的认識而产生的，它比喜怒哀乐和热忱有力得多。我过去对于人的特权和权力的憤恨是无限的；也許我在憤怒之下，有时犯了把人和事混为一談的錯誤；現在我只有蔑視和愁叹；我只要了解了，憤恨就平息了。

“現在，諸位先生，你們的任务和地位是宣告眞理；应当由你們来启迪人民，告訴他們什么是他們应該希望的和什么是应該畏惧的。人民还沒有能力去明智地判断什么是对他們最有利的，因此对于一些极端相反的意見，只要他們在这些意見中稍稍尝到一点奉承的味道，他們就会不分皂白地一律贊許；对于他們来說，思想的一些定律就像是可能事物的界限似的；今天，他們不能把一个学者和一个詭辯家区别开来，正如过去他們不能識別魔术家和物理学家一样。‘他們不加考虑就輕易相信，把一切新聞搜集起来幷堆积在一起，把所有的报告都当作是眞实的和确凿无疑的，因此，只要聞到新鮮事物一点气息或听到它的一点响声，他們就会像蜜蜂

太长了。文人等于工业的騎士，請您好好記住吧……如果您认为必須給我一个头銜的話，您可以随意写上：印刷工人或校对工人。我永远只是这样的人，我現在还是这样的人，幷且这将永远是我的眞正职业，至少是名誉上的职业。——原編者

在听見一只洗臉盆的响声时一样会集攏来。'①②

"諸位先生，但願你們像我一样地渴望平等；但願你們为了我們祖国永恒的幸福，成为平等的傳布者和先驅；但願我是你們的奖学金的最后一个得奖人！在我所能作出的願望中，諸位先生，这对你們是最适当的，同时对我是最荣誉的。

"我是你們的怀着最深切的敬意和最誠摯的感激之忱的

"得奖人，

"比埃尔·約瑟夫·蒲魯东。1840年6月30日于巴黎。"

接到了这封信的两个月之后，在該学院8月24日的那次会上，它用一紙通知向它的那个奖学金得奖人作了答复，现在我就把通知的原文抄录如下：

"我們的一位成員要求本学院注意苻阿尔奖金的那个得奖人于本年6月发表的一本小册子，題目是：《什么是所有权?》，而且作者写明是呈献給本学院的。这位成員认为，本学院为了对正义、示范和它自己的尊严負責起見，应該公开表示对这个出版物所包含的反社会的学說不負一切責任。因此他要求：

"1.本学院以最严正的态度否认并譴責苻阿尔的得奖人的这部著作，因为这是不經本学院的同意而发表的，并且因为那些诿諸于本学院的見解是和本学院任何一位成員所信守的原则完全相反

① 夏隆❶：《論智慧》第18章。

② 不知道是否有必要提起，毕丰❷曾把蜜蜂叫做采蜜的蝇子，以及我們的农民在追赶飞走的蜂群时有一种敲打瓶罐和鍋鑊的习惯，因为他們认为这样就可以迫使蜂群停落下来。——原編者

❶ 比埃尔·夏隆(1541—1603)，法国天主教神学家和哲学家，著有《三个眞理》、《論智慧》等书。——譯者

❷ 若尔日·毕丰(1707—1788)，法国博物学家，与人合編《博物学》四十四卷。——譯者

的；

“2. 要求那位得奖人在他再版这本书时把书上給本学院的題辞删去；

“3. 本学院的这个决定应記入会議紀录。

“这三个提案均經表决通过。”

作出这个裁决的人以为給了它否认的形式就可以使它具有威力；对于这个可笑的裁决，我只有請求讀者不要按照我們这个学院的智慧去衡量我的同胞們的智慧。

在我的那些社会和政治科学的贊助人怒斥我的小册子的同时，有一个不是弗朗歇-孔戴地区的人，他并不认識我，他可能还自认为是受到我对經济学家們所作的过于尖銳的批判的直接打击的对象，他是一位既博学而又謙虚的政論家，他受到他深感其疾苦的人民的爱戴，他受到他不用諂媚或令人鄙棄的方式而努力使其变得明智的当权者的尊敬，他就是布朗基[①]先生、学院院士、政治經济学教授、所有权的保卫者，他起来在他同事面前、在大臣面前給我辯护，并且把我从一个由于一向的愚昧而永远是黑暗的司法机

---

① 阿道夫·布朗基(1798—1854)，人們有时把他叫做大布朗基，以便把他和他的兄弟区别开来，后者是革命家或“被幽禁者”。阿道夫于1833年继承了他的老师薩伊担任工艺学院的政治經济学讲座。在他发表的許多著作中，著名的有《从古代到現在的欧洲政治經济学史和法国的工人阶級》一书。

布朗基的关于蒲魯东論文的报告是向道德和政治科学学院8月29日的会議提出的。它曾发表于1840年9月27日(并不是《通信集》第1卷第259頁所載的9月7日)的《通报》上。这是一个聪明的汇报，引证了一些經过好好地挑选过的原文，它是为了吸引讀者并使論文的作者避免受到可怕的追訴而提出的。报告上有着这样的結論："簡言之，我們曾經注意地閱讀了这本使人产生一种激动的好奇心的著作。根据它的哲学研究、它的措辞和它的邏輯，如果它不是专向一些有高度智慧的人或有文化修养的人提出的話，那么我們看来就好像具有危險性了。看到把这样高深的学問用来发揮这类怪僻的理論是可悲的；所以对于我們来說，虽然这篇著作具有科学上的价值，但我們不能对它所申論的內容表示同意。”——原編者

关的迫害中解救出来。①

我想讀者一定会乐于細讀布朗基先生在我发表第二篇論文后寄給我的那封信，这封信对写信人来說是值得尊敬的，正如对受信人来說是使人感奋的一样。

“先生：——

“接到了您寄給我的关于所有权的第二篇論文，我向您謹致謝意。我以我自己由于熟悉了第一篇論文而油然产生的最大兴趣讀完了这篇論文。您已稍稍改变了那种粗犷的形式，我对此感到非常高兴；这种形式曾使如此严肃的著作具有了一种专事攻訐的小册子的格調和外表；因为，先生，您确是把我吓倒了，而只是由于您的才华才使我对您的意图感到放心。一个人是不会为了激怒自己的同胞而浪費这样多的眞才实学的。**所有权就是盜窃**！这是一个多么生硬的命題。倘使您坚决要保持它的那种簡单直率的笔調，那么这个命題就甚至会使那些不根据外表下判断的严正的人也厌恶您那本著作的。但如果您已使形式趋于温和，您依然可以忠实地說明您的学說的实质；并且虽然承您建議要我分任提倡这种危險理論的工作，我也不能接受这种协作，因为就才华方面来說，这种协作的确对我是个光荣，可是在其他一切方面，它都会使我受到牵累。

“只有在一件事情上，我的意見和您一致；这就是，在这个世界上，各种各类的所有权被濫用的情况实在太多。但我不能从濫用所有权作出廢除所有权的結論，这个猛药和可以治愈一切病害的死亡太相像了。我还願意更进一步。我願意坦白說，在所有的弊端中，我认为最可恨的就是所有权的流弊；但是再重复一遍，有一

① 布朗基像蒲魯东于1841年7月19日的那封信中所說的那样，作了两次說项，起先是向司法大臣維弗揚，后来是向庫能-格里台訥。——原編者

种救药可以医治这个禍害而不必对它实施强暴，尤其是不必加以消灭。如果現行的法律纵容濫用所有权，那么我們可以加以修訂。我們的民法幷不是《可兰經》；把它审查一下，幷不算錯。所以，可以改变那些規定行使所有权的法律条文，但是不要詛咒；因为，从邏輯上讲，两手完全清白的誠实人在哪里呢？您是否认为一个人可以是强盗而自己幷不知道、幷不希望如此、或者自己連想都沒有想到的呢？您难道不承认在現状下的社会，像每个人一样，在它的組織中就存在着从我們祖先遺留下来的各种德行和恶习嗎？您竟以为財产是如此簡单和如此抽象的东西，以致您可以在您的形而上学的碾磨中(如果我可以这样說的話)重新混和幷加以平分么？先生，在您这两篇充满着詭辯的兴之所至的美妙作品中，您曾經談到这么許多切合实际的东西，可見您不是一个純粹的、剛愎的空想家。您十分熟悉經济学和文学上的用語，决不至于去玩弄那些可以引起騷乱的粗暴辞句。所以我以为您的論所有权，正像八十年前卢梭論文学那样，是学識和才气的一种絕妙的、含有詩意的表現。至少这是我个人的看法。

“这就是我对您的书提出报告时向学院說的話。我早知道人們要到法院去告您；您也許不知道我是利用了怎样的机会僥幸地阻止住他們的。[1] 如果王室法律顾問，也就是思想問題上重要工

---

[1] 司法部大臣維弗揚先生在开始对《关于所有权的論文》进行起訴之前征求了布朗基先生的意見；并且他就是根据这位可敬的院士的按語，才放过一本已經惹起了法官們的怒火的著作的。自从我第一次发表这个作品以来，在帮助和保护方面，我应当感荷的官員固然不只維弗揚先生一人，但是在政治范圍內，这样寬大的精神是很少見的，所以我可以誠恳地和毫不拘束地加以承认。在我这方面，我总以为坏制度造成了坏官吏，同样地，某些团体的怯懦和虛伪完全是由那种支配着它們的精神所造成的。例如，虽然在学院内部不乏有德行和才能的人，可是为什么它們却总是成为压迫思想、愚蠢和卑鄙阴謀的中心呢？这个問題值得由一个学院提出，作为会試的試題，参加会試的人是不会少的。

作的执行人，在我之后来攻击您的著作并使您感到苦恼，我将悔恨无穷！我可以对您发誓，我曾經因此度过了两个可怕的夜晚，并且只是經我說明了您的著作是一篇学院式的論文，不是煽动性的宣言，我才能够抑制那个世俗的权力。您的措辞过于高深，所以永远不致被那些在討論我們社会秩序的最严重的問題时用鋪路石当作武器的瘋子所利用。但是，先生，請您当心，他們也許不久就会不管您的意願如何而到这个可怕的兵工厂里来找寻彈药．您那强有力的形而上学也許会落到十字街头的某个詭辯家的手里，他会当着一群飢餓的听众討論这个問題：那时我們就会得到劫掠作为我們的結論。

"先生，我和您一样深切地感到您所揭露的那些流弊；但是我深爱秩序——并不是警察当局感到滿意的那种庸俗的、使人感到苦恼的秩序，而是人类社会的庄严而严肃的秩序——因此我在攻击某些弊端时有时感到为难。每当我被迫用一只手去摧毁的时候，我願意用另一只手去实行重建。在修剪一棵老树的时候，我們要多么小心，免得损坏那些能开花結实的嫩芽！对于这一点，您知道得比誰都清楚。您是一个聪明而博学的人；您具有能够深思的头脑。您用来形容当今的狂热分子的措辞十分强烈，足以使疑虑多端的富于想像力的人們对您的意图感到安心：可是您最后的結論却是主張廢除所有权！您要取消那个推动人类智慧的最有力量的原动力·您打击到慈父情感中最甜蜜的幻想；您用一句話来阻止資本的形成．从此以后我們将在沙地上而不是在岩石上进行建設。那是我不能表示同意的；为了这个緣故，我才批評您的那本充滿着美丽篇幅的、放射着热情和学問光辉的著作！

"先生，我希望我的差不多已經衰弱的身体容許我和您一起逐頁地研究那篇承您公开地送給我个人的論文；我相信我会提出

一些重要的批評意見。此刻，我只能为了在承您提起我的时候您所用的那些亲切的辞句而向您致谢。我們彼此都怀着应有的眞誠；我另外还希望采取应有的愼重态度。您知道劳动人民是在多么沉重的困境中遭受折磨；我知道有多少高尚的心在那些粗陋衣服之下跳动着，我对于这些成千上万的、一清早就起来劳动的、为了繳納捐稅并为了我国的富强而工作着的善良的人們怀有一种不可克制的兄弟般的同情。我力图为他們服务并使他們明白道理，而某种力量却正在把他們引入歧途。您沒有直接为他們写作。您发表了两篇卓越的宣言，第二篇比第一篇較为愼重；如果您写出比第二篇更加愼重的第三篇文章来，您就会在科学界占据崇高的地位，而科学的首要要求則是沉着和大公无私

"再見吧，先生！任何人对于另一个人的敬意不会超过我对您的敬意。

"布朗基

"1841年5月1日，于巴黎。"

当然，我对于这封高貴而雄辯的书信是会有某些保留的；但是我坦白說，与其給我自己不必要地多树敌人，我还更願意去实现这封信的末尾所說的預言。这么許多的爭論使我感到厌倦和煩恼。消耗在笔墨战中的智力是和用在战爭中的智力一样：这是浪費掉的智力。布朗基先生承认在所有权的行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊；在我这方面，我却专門把**所有权**称作这些流弊的总和。对我們两个人来說，所有权好像是一个需要敲掉头角的多边形，但是在这样做了以后，布朗基先生却认为那个图形将仍然是一个多边形（这是一个数学上已被承认但并沒有得到証明的假設），而我呢，我却主張这个图形将是一个圓形。对誠实的人說来，即使分歧再大一些，也还是可以互相諒解的。

此外，我认为，处于問題的現阶段，在决定贊成廢除所有权以前，思想上可能理应有所躊躇。的确，要使自己的主張得到胜利，仅仅去推翻一个被一般人所承认的原理是不够的，因为这个原理具有系統地总結我們的各种政治学說的无可爭辯的价值；还須建立相反的原理，并扼要地說明从这原理产生出来的体系。此外，还必須证明这个新的体系如何能够滿足所有那些促使先前那个体系得以建立起来的道德上和政治上的需要。因此，我以上的論证是否正确，要看有待以后证明的下列条件而定：

求得一个絕对平等的体系，在这个体系之下，除去所有权或所有权流弊总和之后的一切現有的制度不但可以存在，而且它們本身还可以用来作为平等的工具；这些制度包括：个人自由、权力的分立、檢察机关、陪审制、行政和司法的組織、教育的統一和完整、婚姻、家庭、直系或旁系的继承权、买卖权和交易权、立遺囑权、甚至长子继承权，——一个比私有制更能保证資本的形成并維持一切人的积极性的体系；它能根据一个优越的观点去解釋、糾正或补充从柏拉图和毕达哥拉斯①起到巴貝夫②、圣西門和傅立叶为止至今所提出的各种关于社团的学說；最后，一个用作过渡手段的立即可以实行的体系。

据我看来，这样巨大的工作需要二十个孟德斯鳩同心协力才能完成；可是，如果說这不能单独由一个人来完成的話，他还是可以着手进行的。他必須經历的道路足以指出最終的目标并保证获得成果。

① 毕达哥拉斯（約紀元前582—500），古希腊哲学家。——譯者

② 巴貝夫（1760—1797），法国空想社会主义者。见本书第150—151頁注釋。——編者

第一章　这本著作所采用的方法。——一次革命的想法

如果我必須答复下列問題：什么是奴隶制？而我只用这就是謀杀一句話来回答，我的意思就会立刻被人所了解。用不着更多的論証来說明：剝夺一个人的思想、願望和人格的权力是一种生杀之权；使一个人成为奴隶就等于是杀死他。那么，为什么对于这另一个問題：什么是所有权？我就不能同样用这就是盜窃①这句話来回答，而沒有把握不被誤解呢？虽然这第二个命題不过是上述第一个的轉化。

我要着手討論有关我們国家政权和我們制度的重要原則，即所有权；在根据我的研究工作所得出的結論中，我是可能有錯誤的：我有这个权利；我願意把我著作的最后思想放在前面作为开端：我有这个权利；我始終是在我的权利之中的。

有的作家宣称所有权是一种公权，它是从占用产生的并得到

---

① 路易·勃朗和达尼埃尔·斯坦想要否认这个公式是由蒲魯东初創的，后者对于这点非常坚持，因为他曾在《經济矛盾的体系》第 11 章第 254 頁上写道："一千年以来，这样的两句話是从未有人說过的。在地球上，除了这条所有权的定义之外，我沒有别的东西了。可是我把它看得比德·罗特希尔德先生的千百万金錢还宝貴，并且我敢說，这个定义将是路易-菲力浦执政时代最重大的事件。"虽然他曾加以駁斥（《論革命和宗教中的正义》第 3 編第 32 章），可是仍然有人說并且屡次反复地說，这个定义是他从布里索·德·华尔維尔的《关于所有权和盜窃的研究》中得来的

但是在蒲魯东之前，把所有人比作盜賊的那些人仅仅是指财产分配中的不平等現象而說的，而在蒲魯东，正如我們在下文就将見到的那样，他所注意的是所有人不劳而获的那种行为。如果要在这个关于先后的爭論上作进一步的探討，把盜窃和所有权两个詞并列在同一語句中的，可以举出很多政治学的作家。例如卢梭："坐食不是他自己挣来的东西，就是盜窃"（《爱弥儿》，1826 年版第 3 册第389頁）或巴貝夫："在个人应得的那一份之外，占有社会的任何财物是盜窃和霸占。所以从他那里收回这个财物是合

法律的核准；另外有些作家則主張它是一种自然权，它的根源是劳动：这些学說虽然看起来是完全相反的，却都得到了鼓励和贊許。我认为能够造成所有权的，既不是劳动，又不是占用，也不是法律；它是一个无因之果：我就应該受到責备嗎？

多少的怨言都起来了！

所有权就是盗窃！这是1793年的口号！这是革命的信号！……

讀者，請您放心：我絕对不是一个挑撥离間分子，也不是叛乱的煽动者①我仅仅是把历史提前了几天：我暴露了一个眞理，我們想設法去阻止它的出現是徒劳无功的；我写出了我們未来的宪法的前言。如果我們的偏見容許我們考虑这个眞理，那么这个在您看来是冒瀆神明的命題——**所有权就是盗窃**——就会被承认是保护我們不受雷击的避雷針；但是有多少有势力的方面、多少偏見在反抗它！……唉！哲学是絲毫不能更改事件的进程的：命运将不受預言的影响而自行完成。而且，难道正义不应該实現嗎？我們的教育不应該結束嗎？

———

法的"(《人民論坛报》第33期）或者圣西門主义者："为什么这个东西是我的呢？是不是因为它是我的劳动所生产出来的呢，还是因为它是我父亲造成的或盗窃得来的呢？"(《圣西門学說》，1829年，布格来和哈来維版，第315頁)。在教会的长老的著作中，人們也許可以比較可靠地找到那些給与蒲魯东启发的人，这些著作是他在貝桑松出版过的。人們知道这些著作曾經以何等的毅力注釋了基督輕蔑財富的教义"富人是小偷"(圣巴西勒)——"富人是强盗"(圣让-克里索斯多姆)——"富裕永远是盗窃的产物"(圣祁罗姆)——"自然建立了共产制，霸占造成了私有制"(圣安布罗阿士)——"在良好的正义之下，一切应屬于全体所有。私有制是邪恶所造成的"(圣克来門)。——并且包督埃还响应他們說"穷人的怨言是正当的。为什么要有这种地位的不平等呢？但是这一切都是譴責不平等，并沒有像蒲魯东那样去解說所有权是用怎样的机构来剥夺那些对公共財物应該有份而在这些財物的分配中被排除在外的人的。——原編者

① 蒲魯东重复这句話不下一百遍。在《經济矛盾的体系》的开端，他写道 Destruam et œdificabo，这句話可以毫不牵强地譯作"我破坏，但是为了重新建設"，"我不是一个打手。""我是一个說明者。""当我所要求的仅仅是正义时，我却被当作是搗乱分子；当我的憤怒只是去反对一些沒有根据的主張时，我被当作抱有偏見和仇恨的人。"——原編者

所有权就是盗窃！……这是人类思想上多么大的轉变啊！所有人和盜賊一向是两个相反的用語，正像它們所指的那两种人是极不相容的那样；各种語言文字都規定这两个詞的涵义是正相反的。所以，您有什么权力去攻击普遍一致的意見并证明人类是虛妄的呢？您是誰，竟敢这样来怀疑历代各民族的判断呢？

讀者，我这卑微的个人地位于您何足輕重呢？我像您一样，生活在理智只受事实和证据的支配的时代里；我的名字，像您的名字一样，是眞理的追求者①；我的使命是写在法律上的这句話：你发言时不要含有仇恨，也不要害怕；把你所知道的說出来。我們这类人的事业是締造科学的庙堂，这个科学包括人和自然。要知道，眞理显現給所有的人；今天它显示給牛頓和帕斯卡，明天它会显示給山谷中的牧羊人，显示給車間中的伙伴。每个人都可以給这大厦加上一块磚石，并且在他的任务完成后，他就俏逝了。永恒在我們之前，永恒在我們之后；在两个无限之間，个人的地位有什么重要，值得时代来了解他呢？

所以，讀者，請您不必理会我的資格和我的性格，而請您只注意我的論证。我打算根据普遍一致的同意来糾正普遍的謬誤；我是把人类的意見訴諸人类的信仰的。請您鼓起勇气跟着我走吧；如果您的意志是不受拘束的，您的良心是自由的，您的智慧能把两个命題結合起来并由此推断出第三个命題，那么我的意見就一定会变成您的意見。在开始时我就把我的最后一句話放在您的面前，那是我要預先通知您而不是藐視您；因为我确信，只要您閱讀我所写的东西，您就必然会表示同意。我要讲起的事情非常簡单，

① 希腊文是 σκεπτικος，調查員，一个专門寻求眞理的哲学家❶

❶ 德·烏納穆諾先生也是这样說的 "scepsis" 的意义是寻求而不是怀疑，除非按照笛卡儿的那种用法，把它理解为思想方法上的怀疑主义（《垂死的基督教》，第112頁）。——原編者

非常容易捉摸，因此您会觉得奇怪，为什么您以前竟沒有觉察到，并且您会說："我以前一点也沒有考虑过这些事情。"有些人会让您看到一个天才，他夺取了自然的秘密，把它的高超的信息展現在您的面前；在这里，您只能找到一系列对于正义和公理的实驗、一种衡量您的良心的驗证方法。实驗的过程将在您的眼前进行；并且要由您来衡量結果。

然而，我并不想建立体系：我要求特权的消灭、奴隶制的廢止、权利的平等和法律主宰一切。正义，再沒有别的东西，这就是我的論证的始末；我把治理世界①的事务留給别人去做。

有一天，我曾問我自己："为什么社会上有这么多的痛苦和苦难呢？难道人类应該永远是不幸的嗎？由于我不滿意改革者的圓滑的解释——他們把一般災难的責任，有的諉諸于政府的軟弱无能，有的諉諸于阴謀和叛乱，有的則諉諸于无知和普遍的腐化——同时由于我对論坛上和报紙上的一些无止无休的爭論感到厌倦，我就想亲自去探索这个問題。我征求过科学大师們的意見，我讀过上百本哲学、法律学、政治經济学和历史的书籍：但願上帝喜欢我生活在一个讀了这么多的书竟然毫未得益的时代里！我曾不遺余力地求得一些正确的知識，同时比較了各派学說，答复了責难，不断地用論证构成方程式并加以分解，在最严謹的邏輯的天平上衡量成千条的推論。在这艰辛的工作中，我收集了許多有意义的事实，等我有空，我将立即把它們告訴我的朋友和公众。但我必須說明，首先我以为我們从来就沒有懂得这些如此通俗和如此神圣的名詞的意义：正义、公道②、自由；关于这些原理的每一項，我們

① 这就是說提出一种組織上的和过渡的体系，一些可以实行的解决办法。——原編者

② 在較远的地方(第5章第3节)，他将提起公道或社会的相称性。所以在这里，这就是平等的意思。——原編者

的观念一向是极端模糊的；并且最后以为这种愚昧无知的情况就是置我們于死地的貧困和人类所遭受的一切災难的唯一原因。

在这个奇怪的結果面前，我的內心曾經感到恐慌；我曾怀疑我的理智。什么！我說道，目所未睹的、耳所未聞的、悟力所未參透的东西，竟被你发現了！不幸的人啊，不要把你那有毛病的头脑中的幻觉当做科学的眞理吧！难道你不知道（偉大的哲学家們曾經这样說过），在实用的道德学上，普遍的謬誤就是矛盾嗎？

因此，我便决定来檢驗我的論証。在进行这項新的工作以前，我力求对下列問題作出解答：在道德原理的适用上，人类居然这样长期地和普遍地发生錯誤，这是可能的嗎？怎样和为什么会弄錯的呢？人类的这个普遍的謬誤怎样才能克服呢？

我的种种观察的結果是否正确，有賴于这些問題的解决，而这些問題是經不起长期的分析的。在这篇論文的第五章中，人們可以看到，在道德学方面，正如在其他各門学問方面一样，最严重的謬誤是科学上的等級；甚至在司法工作中，犯錯誤是一种可以使人变得高貴的特权；至于可以归功于我的哲学上的成就，那是极其渺小的。給事物确定名称是容易的，困难的是在它們出現以前就能加以辨識。当我表明一种思想——一种弥漫于所有聪明人的心中的、如果我今天不把它提出来明天就会有另一个人加以宣告的思想——的最后阶段时，我除了比别人先发表以外是沒有什么功劳可言的。对于一个最先看見日出的人，能給他表揚嗎？

是的，所有的人都相信并且反复說，地位的平等是和权利的平等相同的；所有权和盜窃是同义詞；在卓越的才能或卓越的服务的借口下所給与的、或者毋宁說是被霸占的社会上的一切优越地位，都是罪恶和强夺。所有的人，我說，在他們的內心里都可以証明这些眞理，問題仅仅在于要使他們觉察到这一点。

在討論具体內容以前，有必要稍稍提到我即将遵循的道路。当帕斯卡研究一个几何学上的問題时，他先給他自己創造一个解答的方法；要解决一个哲学上的問題，方法也同样是必要的。唉！从結果的重大性来說，难道哲学所討論的問題，不比几何学上的問題重要得多嗎？由此看来，为了得到解决，难道它們不更加迫切地要求一种深刻而严格的分析方法嗎？

現代的心理学家說，从今以后，一个毫无疑問的事实是：心灵所感受到的每一种知覚，是由支配心灵的某些一般的規律决定的；这个知覚可以說是按照某些早已存在于我們悟性中的模式鑄成的，并且这些模式就成为这个知覚的根本的条件。因此他們說，如果心灵沒有先天的概念，它至少具有先天的形式。所以，例如，一切現象都必然是被我們設想为发生在时間和空間中的——这就迫使我們去推断这个現象所从而发生的原因；一切存在着的事物都含有实质、形态、数目、关系等等概念；总之，我們不能构成任何一种与理性的一般原理中某一原理不相关联的概念，离开这些原理，什么都是不存在的。

那些心理学家又說，悟性上的这些定理，就是基本模式，在学术上叫做范疇，我們所有的判断和概念必然是由这些模式形成的，而我們的感覚不过是起了說明这些模式的作用罢了。这些范疇最初就存在于心灵上这一事实，現在已經获得证明；它們只需要加以系統化和确定数目。亚里士多德計算它們有十个；康德把数目增加到十五个，古倘[①] 把它們縮减为三个、两个、一个[②]；这位教授的的无可爭辯的光荣起因于这样的事实，即：如果他沒有发現关于

① 維克多·古倘（1792—1867），法国哲学家，曾任巴黎大学讲师，研究德国哲学，著有《哲学零篇》、《十八世紀哲学史》等。——譯者

② 参閱《經济矛盾的体系》的前言。——原編者

范疇的眞实的理論，他至少比任何人都更懂得这个問題的高度重要性，这是整个形而上学中最重要的、也許是唯一的問題。

我坦白地説，我不但不相信概念的先天性，而且也不相信我們悟性的形式或規律的先天性；我认为雷德①和康德的形而上学比亚里士多德的形而上学距离眞理更远。但是，因为我不想在这里深入討論理性的問題（这是公众不感兴趣的需要长期研究的工作），所以我就通过假設把时間、空間、本质、原因这样一些最普遍、最必要的概念当作是原先就存在于我們的心灵中的，或者至少是直接从它的构成中产生的。

但是，有一个不大为哲学家所注意的同样眞实的心理现象，这就是习惯，它像一种第二天性那样，能把属于范疇的新的形式固定在人們的心中；这些新的形式是从使我們获得深刻印象的表面現象产生的，并且常常因此而丧失了客观眞实性，但它們对于我們的判断力所发生的先定的影响不下于原先就存在的范疇。因此我們在推理的时候所依据的，是我們理智的永恒的和絕对的規律，同时还有由不完全的观察提供給我們的通常是錯誤的次要的法則。这就是錯誤偏見所由产生的最丰富的泉源，并且也就是多种多样的謬誤的永久而往往不能克服的原因。这些偏見在我們身上所造成的先入为主的作用十分强烈，甚至当我們在对一个我們思想上认为是錯誤的、我們理智所反对的、我們良心所譴責的原理进行斗爭时，我們竟会不知不觉地去为这个原理作辯护，按照它去推理，在

① 托馬斯·雷德(1710—1796)，哲学家，苏格兰学派的領袖。他的全集和茹弗洛阿❶所写的一篇引言是用法文发表的(六卷，巴黎，索特萊书店，1818—1836年版)。蒲魯东一到巴黎，就和茹弗洛阿相交往。——原編者

❶ 泰奥多尔·茹弗洛阿(1796—1842)，法国哲学家，著有《哲学杂論》和《美学教程》。——譯者

我們攻击它的时候遵从它。我們的思想好像是束縛在一个圈子里似的，环繞着它自己在旋轉，直到一种能在我們身上产生新概念的新的观察使我們发見一个外在的原理为止，这个原理把我們从抑制着我們想像力的錯覚中解救出来。

所以，我們今天知道，由于一种其原因尚不可知的地球磁性吸力的定律，两个不受任何阻碍牵制的物体具有通过一种加速的推动力而互相結合起来的傾向；这种推动力就叫做万有引力。正是这种万有引力，它使失去支撑的物体跌落到地面上来，使它們具有重量，并把我們維系在我們所居住的地球之上。由于不知道这个原因，古人就无法相信在地球的相对地区存在着人。圣奥古斯丁① 模仿拉克坦歇斯② 說："你們怎么会不知道，如果你們脚底下有人的話，他們的头就会朝下，他們就会落到天空中去？"这位希波的主教，因为在他看来地球是扁平的，便认为确是这样，因而他就推定，如果我們从不同地点用直綫把天頂和天底联接起来，这些直綫将是彼此平行的；并且他认为一切自上而下的运动都是按照这些直綫的方向进行的。因此，他自然就不能不得出如下的結論：星星是像一些轉动着的火把那样，維系在天空的穹頂上的；如果放任不管，它們就会像一陣火雨似的落到地面上来；地面是一張构成宇宙下部的广大无边的桌子，等等。如果当时有人問他土地本身是支撑在什么上面的，他就会回答說，他不知道，但是对于上帝来說，沒有不可能的事。这就是圣奥古斯丁那时关于空間和运动的想法，也就是根据外表現象而得到的偏見使他产生的想法，并且这个

① 圣奥古斯丁（354—430），初期基督教主教和哲学家，著有《大城論》和《忏悔录》。——譯者

② 拉克坦歇斯，基督教学者，約于306年应罗馬皇帝君士坦丁之邀，为其子克里斯普斯讲学。——譯者

偏見对于他来說已成为从事判断的一般而絕对的法則。至于物体为何下落，在他的思想上是罔无所知的；关于这一点，他除了能够說一个物体下落就是因为它下落之外，說不出別的話来。

对于我們来說，下落的概念是比較复杂的：除它所包含的空間和运动的一般概念以外，我們还加上那种引向或导向一个中心的概念，而后者則給我們以較高的原因概念。但是，虽然物理学在这方面已經充分地糾正了我們的判断，我們在习惯上却还保存着不少圣奧古斯丁关于这方面的偏見；当我們說一件东西已經落下的时候，我們还不是簡单地和概括地想到发生了引力作用的效果，而专門地和特殊地想到那件东西是自上而下地趋向地面的，并且认为这种运动已經发生了。我們的智慧徒然受到启发；想像占着优势，我們的語言还始終是改不过来的。从天而降的說法并不比一步登天的說法更为眞实；可是，只要人們仍旧使用語言，这种說法还会继續存在下去。

所有这些自上而下、从天而降、从天上掉下来等等說法，今后不再是危險的了，因为我們懂得怎样在实踐上去糾正它們了：但是只要稍为想一想，就可以看到它們如何妨碍了科学的进步。如果說我們是否知道物体下落的眞正原因以及我們关于空間的一般运动的概念是否正确，事实上对于統計学、机械学、水力学、彈道学的关系不大，那么当我們要解釋宇宙的体系、潮汐的原因、地球的形状和它在天空中的位置时，情形就不同了。我們必須离开表面現象的圈子，才能了解这些事情。从古至今，曾經有过巧妙的机械师、极高明的建筑师、能干的炮手；他們关于地球的圓形和万有引力所犯的錯誤并不妨碍他們技艺的发展；建筑物的坚固性和射击的准确性絲毫不因此而受到影响。但是，他們迟早要被迫設法解决一些現象，这些現象是那种假定从地面向上的一切垂直綫都是平

行的学說所无法解釋的。所以，那个时候，在千百年来充斥于日常实踐中的偏見和同肉眼所見的证据似乎相矛盾的前所未聞的思想之間，就必然开始发生斗爭。

因此，一方面，不論是以孤立的事实或仅以表面現象为基础的最錯誤的判断，总包含一些眞理，这些眞理的范圍不論大小，都有容許作某些推論的余地，如果越出这个范圍，我們就陷于荒謬的境地了。例如，在圣奥古斯丁的看法中包含下列眞理：物体是朝着地面落下的，它們是成直綫落下的，太阳或地球在移动着，天空或地球在旋轉着，等等。这些概括的事实始終是眞实的；我們的科学对它們絲毫未曾有所增益。但是，在另一方面，既然有必要对一切事物作出解释，我們就不得不寻找內容愈来愈广泛的原理：所以我們必須首先放棄那种认为地球是扁平的見解，然后放棄那种认为地球是宇宙的靜止的中心的学說等等。

如果我們現在从物理学的自然界轉移到精神世界，我們就会发現自己仍然受制于只顾外表現象的同样的謬見，受制于习慣和自发性的同样的影响。但是，使我們这第二部分的知識体系显得突出的，一方面是我們的見解給我們带来的利或害，另一方面是我們在迴护那种使我們受苦的、杀害我們的偏見时所表現出来的固执性。

关于重量的原因和地球的形状，无論我們信奉怎样的理論，都无損于地球的实体；并且对我們来說，我們的社会經济并不因此而有所損益。可是我們道德上的規律却要在我們身上并通过我們发生作用：要知道，如果沒有我們有意識的参預，因而除非是我們了解这些規律，它們是无法貫彻的。所以，如果我們的关于道德規律的科学是錯誤的話，那就显而易見，当我們想对自己有利的时候，我們却在做着对自己有害的事情；如果这門科学仅是不够完善，那

么在某一个时期內，它还可以满足我們社会进步的需要，但是时間长了，它就会使我們誤入歧途，最后把我們推到災难的深淵中去。

所以，我們有必要运用我們最高超的学識；并且必須說明，这些知識从来沒有缺乏过，这一点是我們的光荣。但因此也就在陈旧的偏見和新的观念之間开始了一种頑强的斗爭。这是一些混乱和苦恼的日子！人們回想起过去在同样的信仰和同样的制度之下，大家好像都很幸福：怎么可以埋怨这些信仰、怎么可以摒棄这些制度呢？人們不願承认这个幸福的时期恰恰就是被用来发展社会中所蘊藏着的邪恶的原理的；人們怨天尤人，譴責地球上有权势的人和自然界的力量。人不到他自己的头脑和心中去寻找邪恶的根源，反而責备他的老师、他的对手、他的邻居和他自己；所有的国家武装起来，互相厮杀和互相消灭，直到由于人口大量减少而重新获得平衡，以及从战士的骸骨中重新产生和平为止。人类多么厌恶去触犯祖先遺留下来的习慣，更改城市的始創者所規定的并經历代忠实的奉行者所证实了的法律。

狄特·李維① 曾經高呼說：你們应当反对一切改革（Nihil motum ex antiquo probabile est）。对于人来說，当然最好是永远沒有需要更改的东西：但是，如果人生下来是无知的，如果他的生存条件是逐步地实行自我教育，那他就必須因此而拒絕知識、放棄他的理智并听凭命运的摆布嗎？完全的健康比复元期間的病休更好：难道这是使病人拒絕接受医治的理由嗎？施洗的約翰和耶穌高呼过，改革！改革！五十年前我們祖先高呼过，改革！改革！并且我們还将长期高呼：改革！改革！

---

① 狄特·李維，古罗馬历史学家。——譯者

身为我們这个时代的苦难的見证人．我曾經想：在作为社会基础的那些原則中，有一个是社会所沒有了解的，社会的愚昧已經毀坏了这个原則，因之它造成了一切恶果。这个原則是所有原則中最古老的；因为革命的特点是推翻时代最近的原則而尊崇历史最悠久的原則；可是这个折磨我們的禍害是存在于一切革命之前的，这个被我們的愚昧所毀損的原則得到尊敬并为一般人所奉行；因为如果它不为一般人所奉行的話，它就对誰也不会发生危害，就不会发生影响。

但是这个原則，其目的固然正确，却遭到了誤解。这个原則和人类的历史一样久远，它究竟是什么原則呢？是否就是宗教呢？

所有的人都相信上帝：这个信条是屬于他們的信仰，同时也是屬于他們的理智的。对于人类来說，上帝像原因、本质、时間和空間这些絕对观念之对于我們的悟性一样，是一个原始存在的事实，一个必然的概念，一个必要的原則。上帝像太阳在物理学的一切論证产生以前就被感官的見证給我們证实的那样，是在思想上尙未有任何推理以前就被信仰給我們证实了的。我們凭观察和經驗发現現象和規律；只有这种較深刻的意識才能給我們揭露事物的存在。人类相信上帝是存在的；但是，他們在相信上帝的时候，究竟相信的是什么呢？一句話，上帝是什么呢？

这个关于神的观念，即我們人类的这种与生俱来的原始的普遍的观念，其性质如何，人类的理智还沒有能够加以明确 在我們认識自然和原因的过程中，每前进一步，上帝的观念就得到扩大并提高：我們的科学愈进步，上帝就显得愈加偉大、愈加广闊。神人同形同性論和偶像崇拜必然构成了人类幼年时代內心的信仰．即幼年时代的神学和韵文。如果人們沒有企图使这一謬誤成为行为的准則，如果人們懂得尊重信仰自由，那么这只会是一种无害的謬

誤。但是人在按照他自己的形象造成了上帝之后，还想进一步把他据为己有；由于不以丑化全能之神为满足，他还把他当作自己世襲的产业、自己的財物、自己的物件来看待。被人用一些丑恶的形状来代表的上帝曾經到处成为人們和政府的财产。这就是道德被宗教所腐蝕的根源，也就是以宗教为口实的爭执和神圣的战爭的起源。徼天之幸，我們懂得让各人保持他自己的信仰；我們到宗教的范圍以外去寻找道德律。为了对上帝的本质和屬性、神学的教条、我們灵魂的命运作出决定，我們明智地等待科学来告訴我們，什么是我們应当放棄的，什么是我們应当相信的。上帝、灵魂、宗教是我們孜孜不倦的默想和我們最不幸的迷誤的对象，是一些可怕的問題。人們始終在設法求得这些問題的解决，但始終沒有完成：在这一切問題上，我們可能还会犯錯誤，但至少我們的錯誤是不至于有什么影响了。有了信仰的自由和宗教与政治的分离，宗教观念对于社会进步的影响就純粹是消极的，沒有一条法律、一种政治和民事制度是以宗教为基础的了。忽視宗教所强使人們承担的責任，能够助长一般的腐化現象，但这不是根本的原因，它不过是一种副作用或后果。就一切来說，特别是在我們所从事研究的問題中，这个观察結果具有决定性的作用，人与人之間地位的不平等、貧困、普遍的苦难、政府的箸迫的原因不能再认为与宗教有关了：必須追溯得更远，挖得更深。

但是在人的身上，还有什么比宗教感情更久远和更深刻的呢？

还有人的本身，这就是說，还有永久处于对立状态中的意志和良心、自由意志和法律。人和自己在进行着战爭：那是为什么呢？

神学家們說：“人类在开始的时候犯了罪；我們的屬类是由于上古时代一項邪恶的行为而变成有罪的。为了这个罪过，人类失去了神的恩寵：謬誤和无知就成为它所应得的了。如果閱讀历史，

你們就会在許多国家的永久的苦难中普遍找到这种必然会产生邪恶的证据。人类现在受苦并将永远受苦；他們的毛病是遺傳的，生来就有的。你們可以使用一些緩和的药剂，采用一些止痛剂；可是沒有什么救药。”

这种議論也不仅仅是神学家所专有的；在唯物主义哲学家方面，在无限至善性的学説的拥护者的著作中，我們可以找到同等辞句所表达的上述的議論。德斯杜特·德·特拉西[1]正式提倡説，貧困、犯罪、战争是我們社会状态的不可避免的条件，是必然会产生的邪恶，对此而起反感是愚蠢的。所以，不管你叫它是邪恶的必然性还是原始的罪恶，实质上这是相同的哲理。

“人类的第一个犯了罪。”如果《圣經》的信徒忠实地加以解释，他們就会説：人最初就犯了罪，这就是説，犯了錯誤；因为犯罪、堕落、犯錯誤都是指同样的事情。

“亚当的犯罪的后果是由他的种族遺傳下来了；第一种后果就是愚昧无知。”的确，人类像个人一样，生来就是无知的；但是，在无数的問題上，甚至在属于道德和政治的問題上，人类的这种无知已經被消除了；誰説它不会完全消逝呢？人类不断地走向眞理，光明总能战胜黑暗。所以，我們的毛病不是絕对不能治好的，神学家們的解释比不充分还糟得多；它是可笑的，因为它可以归結为这种沒有意义的重复語：“人犯錯誤，因为他犯錯誤。”而眞实的説法却应当是：“因为人想知道，所以他犯錯誤。”可是，如果人終于能够知道他所需要知道的一切，那就可以相信，他不会再犯錯誤，同时也不会再受苦了。

如果我們向那些宣傳这条据説已經深入人心的規律的专家提

[1] 德斯杜特·德·特拉西（1754—1836）：《思想意識的原理》（1815和1818）；《孟德斯鳩〈論法的精神〉注釋》（1819）。——原編者

出問題，我們立刻就可以看到，他們将对自己毫无所知的一件事情发生爭执；关于一些最主要的問題，有多少作者，差不多就有多少种見解；关于最好的政治形式、权能的原則、公理的本质等問題，可以說找不到两个能够投合的見解；大家都在一个无边无际、深不可測的海上冒險航行，听凭他們个人的見解的指导，而各自謙逊地把这种指导当做眞正的理性。在看到这些互相矛盾的混乱的見解时，我們說："我們鉆研的对象是規律，是社会原則的規定。而現在政治学家們、即社会科学家們并不互相了解；因此錯誤就在他們身上；并且，由于一切錯誤都是以一个实际的事物为对象的，我們就必須翻閱他們的著作，去寻找他們在不知不觉中放进去的眞理。"

那么，法学家和政論家所討論的是什么呢？討論的是**正义**、**平等**、**自由**、**自然法**、**民法**等等。但是，什么是正义？它的原則、特征、公式是什么？对于这个問題，我們的专家們显然什么也說不出来了；因为，不然的話，他們的从一个明确的原則出发的科学就可以离开盖然性的領域，而一切的爭論都会結束了。

什么是正义？神学家們回答說：一切正义都来自上帝。这是眞实的，但我們并不比以前知道得更多。

哲学家們应該具有較高的学識；他們对于正义和非正义已經爭論得不可开交！不幸的是，一經檢驗，他們的学問是空空如也，而且他們有些人就像只是"喔！——喔！"地向太阳祈禱的野蛮人一样——这是贊叹、爱慕和热情的呼声，但是野蛮人并不知道太阳和"喔！"这种叫喊在意义上是連不起来的！这恰好就是我們在正义問題上所看到的哲学家們的情况。他們說，正义是**上天的女儿**，**一种照耀着每一个降生到世界上来的人的光明**，**我們天性中的最美好的特性**，**使我們有別于禽兽并使我們和上帝相像的东西**，以及成千种的其他类似的东西。我要問，这种虔誠的懇求式的祈禱等

于什么呢？等于野蛮人的祈禱：喔！

所有人类智慧关于正义所作的最合理的解釋包含在这句有名的格言中：应当对别人做你願意别人对你做的事情；不要对别人做你不願别人对你做的事情 但是这条实用上的道德律是非科学的；我有什么权利要求别人对我做什么或不做什么呢？如果不同时把我的权利向我解釋清楚，仅仅同我說我的义务和我的权利相等的話是毫无用处的。

让我們想法說得比較确切和比較具体些吧。

正义是位居中央的支配着一切社会的明星，是政治世界繞着它旋轉的中樞，是一切事务的原則和标准。人与人之間的一切行动，无一不是以公理的名义发生的，无一不是依賴于正义的。正义决不是法律的产物；相反地，在人們容易发生接触的一切情况中，法律永远不过是正义的表示和应用。所以，如果我們对正义和公理所形成的概念不明确，如果这个概念是不完全的甚或是错誤的，那么显而易見，我們在立法上的一切措施就会是有害的，我們的制度就会是有缺点的，我們的政治就会是謬誤的；因而就会产生騷动和社会的混乱。

如果人們对于正义的概念和对于怎样应用它的見解不是一成不变的，如果在各种不同的时期，这些見解已經有过一些修正，总之，如果在概念上已經有了进步，那么上述这个在我們理解上，并且作为一种必然的結果，在我們行为上曲解正义的假設，就会是一个证明了的事实。而这正是历史通过最鮮明的事例給我們证实了的。

一千八百年以前，在罗馬皇帝的統治下，这个世界在奴隶制、迷信和荒淫中耗竭了。这一被长期的狂欢弄得如醉如狂的、好像发昏似的民族甚至忘記了权利和义务的基本概念：战爭和淫乐輪

流地毁灭了这个民族的大部分；同时高利貸和工具（即奴隶）的劳动使他們丧失了謀生的手段，妨碍了他們的蕃衍。从这个龐大的腐化过程中，重新兴起来的是那种丑恶的野蛮主义，它像破坏一切的瘋瘋病似的在人口減少的各省中蔓延开来。有見識的人早就預見到帝国的灭亡，但想不出挽救的办法。的确，他們能想出什么来呢？如果要挽救这个衰老的社会，就必須改变那些为公众所重視和尊敬的对象，廢止那些被极为古老的正义概念所确定的权利；当时有人这样說："罗馬是由于它的政治和它的保护神而取得胜利的；因此要对信仰和公众思想作任何改革，乃是荒唐的想法和亵瀆。罗馬对于战敗的民族是寬大的，它虽給他們拴上了鎖鏈，却饒赦了他們的生命；奴隶是它財富的最丰饒的来源；如果解放那些民族，那就是否定它的权利和破坏它的財政。总之，浸沉在欢乐中的、剝夺全世界来供养自己的罗馬不外是利用胜利和政权来維持的；它的奢侈和它的欢乐都是它征服别人的代价；它既不能放棄又不能好好地安排自己。"因此所有的理由都是在罗馬这方面的。它的主張是被全世界的习惯和国际法证明为正当的。宗教上的偶像崇拜、国內的奴隶制度、私生活中的享乐主义构成了它的制度的基础；如果去触动它們，那就是去动搖社会的基石，按照現代的說法来讲，那就是去揭开革命的深淵。所以誰也沒有想到这个念头；然而当时人类却在流血和奢侈中奄奄待斃。

突然，一个人出現了，自称是**上帝的发言人**。直到如今，人們还沒有弄清楚他是誰，他是从哪里来的，他的那些观念是誰提示給他的。他曾到处宣告說：現有的社会就要結束了，世界就要經历一次新生了，傳教士是阴險的人，律师是无知无識的人，哲学家是伪君子和說謊者；奴隶主和奴隶是平等的，高利貸和一切类似的东西是盗窃，財产所有人和游手好閑的人有一天将被燒毁，同时穷人和

心地純洁的人将找到安息之所。他还說了很多同样不同凡响的話。

这个人——上帝的发言人——被人告发并被逮捕。傳教士和律师认为他是公敌，他們甚至能唆使人民起来要求处以死刑。但是这种使他們的罪行达到极点的依法执行的暗杀，并沒有扼杀上帝发言人所傳播的学說。在他死后，他的初期的信徒分散到各处去，宣揚他們称之为福音的道理，他們也培养了成百万的傳教士，并且，当他們的任务似乎就要完成的时候，他們死在罗馬司法机关的刀劍之下。这个頑强的宣傳工作，一場劊子手和殉道者之間的战爭，持續将近三百年，終于全世界的信仰发生了变化。偶像崇拜被摧毁了，奴隶制被廢除了，严肃的風气代替了过去的放蕩，对于財富的輕視有时甚至达到自甘赤貧的地步。社会由于否定了它自己的原則、推翻了它的宗教并侵犯了它的最神圣的权利而获救。在这次革命中，正义的观念傳播到至那时为止人們从来沒有想到过的范圍，并且永远不再退回到它的原来的限度。过去，正义只是为了奴隶主而存在的①，从此它开始为了奴隶而存在了。

可是新的宗教那时还远沒有收到它全部的效果。固然在公共道德方面得到了某种改善，压迫方面有了某种程度的减輕；但是，除此以外，撒在偶像崇拜者的心中的人类之子所播的种子只产生了一种几乎是詩意的神話和无数的分歧。人們不去关心上帝发言人所发揮的关于道德和政治的原則的实际結果，却从事考察他的出生、他的来历、他的为人和他的行动；人們討論他的譬喻，对于

① 宗教、法律、婚姻是自由民的特权，但在最初，仅仅是貴族的特权。Dii majorum gentium 是指貴族家庭的神；jus gentium 是指国际公法，即家族或貴族的法律。奴隶和平民不能組織家庭；他們的子女被当作新添的小牲口。他們生下来是牲口，他們就必須像牲口那样活着。

无法解决的問題和他們所不懂的經文就产生了各种极为荒誕的意見。由于这些意見的冲突，就产生了神学，一門可以称之为无限荒謬的学問。

十二使徒时代以后，流傳下来的基督教的眞理幷不多；那本由希腊人和罗馬人注釋的、象征化了的幷載有異教徒的寓言的《福音》，已經十足成为矛盾的大杂膾了；直到今天为止，永不謬誤的教会的統治只造成了一段漫长的黑暗时期。人們說，地獄之門不会总是有效的，上帝的发言人将要回来，总有一天人們将慯得眞理和正义；但是到了那时，希腊和罗馬的天主教主义就将完結；同样，在科学的光輝照耀下，反复无常的見解就会消失。

使徒們的后继人一心要加以摧毁的那些怪物恐慌了一个时期之后，由于愚蠢的宗教狂幷且有时也由于傳教士和神学家的有意纵容，它們又慢慢地重新出現了。尽管国王、貴族和教会共谋破坏，法国自治市鎮的解放史經常地說明了在人民中間确立起来的正义和自由。在 1789 年，被等級所分裂的、穷困的和受压迫的法兰西民族在君主专制、封建主和議会的虐政以及傳教士的不容異說的三重罗网之下从事掙扎。那时存在着国王的权利和傳教士的权利，貴族的权利和平民的权利；存在着出身、省、自治市鎮、行会的和职业团体的特权；而在这一切的背后是暴力、不道德和苦难。在一个时期內，人們曾談論到改革；但那些表面上希望最切的人要求改革，只是为了想从中得利，而应該从改革中得到一切好处的人民却对它期望不大，幷且不发一言。这些可怜的人民或者是由于猜疑，或者是由于不信任，或者是由于絕望，长期不敢要求得到他們自己的权利：似乎是奴役的习慣已經把中世紀时代那样引以自豪的老自治市鎮的勇气夺走了。

終于出現了一本著作，它把整个問題归納为下列两个命題：什

么是第三等級？——什么也不是。它应該是什么？——一切。有人以注解的方式接着說：国王是什么？——人民的公僕。

这好像是一个突如其来的启示：一幅寬闊无边的帷幕被撕破了，蒙在所有的人的眼睛上的一条厚的布带落下来了。人民开始推論起来：

如果国王是我們的公僕，他就应当向我們报告；

如果他应当向我們报告，他就可以受到监督；

如果他可以受到监督，他就負有責任；

如果他負有責任，他就可以受到处罰；

如果他可以被处罰，他就应当按照他的过錯而受处罰；

如果他应当按照他的过錯而受处罰，他就可以被处死刑。

在西哀耶斯①的那本小册子发表的五年之后，第三等級就是一切了；国王、貴族、教会都已不存在了。1793年，人民不滿足于宪法上虛拟的国家元首的不可侵犯性，把路易十六送上了断头台；1830年，他們把查理十世从显尔堡赶出国去。如果在这两个事件上，人民在犯罪行为的衡量方面发生錯誤，那是一种事实上的錯誤；但是从公理上讲，使他們这样做的邏輯是无可責备的。人民在处罰他們的元首时，他們所做的，恰好就是七月王朝政府在斯特拉斯堡事变之后由于不願将路易·波拿巴②处死因而深受批評的事：人民打击到了眞正的罪人。这是应用了普通法，亦即屬于正义的庄严的判决③。

① 艾曼紐尔·約瑟夫·西哀耶斯（1748—1836），法国政治家，著名的《什么是第三等級？》一书的作者。——譯者

② 路易-拿破侖·波拿巴（拿破侖三世）于1836年在斯特拉斯堡发动政变，企图推翻当时七月王朝的統治者，政变失敗后仅被处以驅逐出境的处分。——譯者

③ 如果行政元首有責任的話，議会議員也应負責。奇怪的是，誰也没有这样想过，这将是一个很有意义的論題。但是我声明，我决不願意去写这篇論文；人民現在仍然很会推理，大可不必由我来向他們提供論証。

产生 1789 年运动的思想是一种喜欢标新立異的思想，这就足以說明．用来代替旧社会秩序的那些新事物本身絲毫不是有組織的和經过思考的；这个从恼怒和怨恨中产生出来的秩序，不可能具有以观察和研究为根据的一种科学的效果；总之，它的基础不是由于对自然和社会的規律有何深刻的了解而产生出来的。所以，人民发現，在所謂新的制度中，那个共和国正在按照他們过去所反对的原則办事，并且受到他們过去打算消除的一切偏見的影响。人們以一种輕率的热忱自庆光荣的法兰西革命、1789 年的更生、已經实施的重大改革以及制度的更改：眞是異想天开！異想天开！

当我們对于自然界的、精神上的或社会上的任何問題的看法，由于經过新的观察而彻底改变时，我把这种思想上的运动叫做革命。如果那些看法仅仅有了发展或修改，那只是进步。所以，天动說是天文学上的一个进步，而哥白尼的地动說則完成了一次革命。同样，在 1789 年有了斗爭和进步！但幷未发生革命。我們研究一下当时試图实行的改革，就可证明这一点。

在长时期充当君主自私心的牺牲品以后，当人民宣告他們是国家的唯一的主人的时候，他們以为从此就永远得到解放。但是，君主政体是什么呢？主权屬于一人。民主政体是什么呢？主权屬于人民，或者說得更恰当些，屬于全国人民中的大多数。但是在两者的任何一方面，这总是用人的主权来代替法律的主权，用意志的主权来代替理智的主权；总之，是用人的偏見来代替正义。当然，当一个民族从君主政治过渡到民主政治时，那是有了进步，因为在把国家的元首由一个变为許多时，可以使理智有較多的机会来代替意志；但实际上在政治方面幷沒有发生革命，因为原則仍然是相同的。今天我們可以证明，在最完善的民主制度下，人們可能仍然

是不自由的①。还不仅如此，变成国王的人民自己不能行使主权：他們不得不把这个主权委托給一些代理人：这就是那些要想得到人民的寵爱的人当心地、殷勤地反复說給他們听的話。这些代表可能是五个、十个、一百个、一千个，人数的多寡又有什么关系呢？代表采取什么名义又有多大出入呢？这永远是人的政治，意志和任性的統治。請問这种所謂革命究竟革掉了些什么呢？

而且，人們知道，这个主权是怎样被行使的；起初是由国民公会②、后来是由督政府行使的，往后就被执政所独攬。至于那位强有力的、这样被人民所崇拜和惋惜的皇帝③，他从来就絕对不願从屬于人民；但是他好像故意要藐視人民的主权似的，他竟敢要求人民投票选举他，也就是要求人民让位給他，也就是要求人民出让这个不能轉让的主权；他竟如願以偿。

但什么是主权呢？有人說，这就是立法权。④ 这是另一个改头

---

① 参閱德·陶克維尔：《論美国的民主》❶和米歇尔·歇瓦利埃《北美通訊》❷。在普卢塔克所著的《貝里克利斯傳》中可以看到，雅典的老实人在研究学問时不得不躲藏起来，以免被认为是希望建立君主专制的。

❶ 陶克維尔（1805—1859）所著《論美国的民主》的第1册是在1835年发表的，第2册則在1840年。——原編者

❷ 米歇尔·歇瓦利埃（1806—1879），綜合工程技术学院毕业生，采矿工程师，圣西門主义者，《地球报》的主編，1832年7月被判处監禁一年，后来任政府派往美国的专使，他就在那里著述了他的《北美通訊》，这是在1836年发表的。他在1850年被选为参院院士。——原編者

② 指1792—1795年法国大革命时代的国民公会。——譯者

③ 执政和皇帝都指拿破侖一世。——譯者

④ 按照杜利埃❸的說法，"主权是人类的万能的权力"。唯物主义者的定义是說到主权，那是一种权利，而不是一种力量或一种能力。那么，人类的万能的权力是什么呢？

❸ 杜利埃是一个法学家，1752年出生于道尔地方，1835年死于雷納城，他是下列这部在法学界聞名的著作的作者《按照法典上的次序的法国民法——一部試图把理論和实际結合起来的写作》。第1到第8册的初版是在1811年至1819年之間出版的；随

换面的专制主义的謬論。人民早已看見国王們以下列方式发布他們的敕令：因为这是我們乐意做的；人民也想尝一尝立法的乐趣。五十年以来，他們已产生了无数的法律，当然总是通过代表們制定的。这种游戏还决不会就此結束。

此外，主权的定义本身是从法律的定义而来的。人們說，法律是国家元首的意志的表示：所以，在君主制度下，法律就是国王意志的表示；在一个共和国中，法律是人民意志的表示。除了意志在数字上的差別之外，那两种体系是完全相同的：在两方面，謬誤是相等的，这就是說，当法律应該是一个事实的表現时，它却成为一种意志的表示。可是，人們确是追随了一些称职的向导人：人們曾把日內瓦的那位公民① 当作預言家，把那本《社会契約論》当作《可兰經》。

每走一步，成見和偏見就在新的立法者的笔下表現出来。人民曾經忍受过各种各样的排斥和特权；他們的代表就发表了下列声明：所有的人生来和在法律面前都是平等的；这是一个含糊而冗长的声明。人生来是平等的：是否就是說，他們具有同样的身材、同样的相貌、同样的禀賦、同样的德性呢？不是，因此所指的是公民权和政治上的平等。那么，只要說所有的人在法律面前都是平等的就够了

但什么叫做法律面前的平等呢？1790 年的宪法、1793 年的宪法、欽定的宪章②、由人民同意接受的宪章③ 都沒有加以明确規定。它們却都以財富和等級上的不平等为前提，由于存在着这种

后于 1830 至 1834 年間又出版了十五册，汇編工作是由杜韦尔执继續完成的。有人这样說过，在这部著作中 哲学第一次被介绍到法学研究中去。——原編者

① 指卢梭。——譯者

② 指路易十八在 1814 年頒布的宪章。——譯者

③ 指七月王朝路易-菲力浦于 1830 年頒布的宪章。——譯者

不平等，所以权利上的平等連影子也找不到了。在这方面、可以說我們所有的宪法都忠实地表达了人民的意志；我就要对此提出证明。

过去，人民是受到排斥，不能担任文官和軍官的；当下列这条响亮的条文被插入《人权宣言》的时候，人們认为这是一件了不起的事情："一切公民都可以平等地担任公职；各国自由的人民在他們选择官吏时，除了德性和才干之外是不承认有别的优先任用的理由的。"

当然，人民本来应当贊美这样的妙举；实际上他們却只是贊美了一件蠢事。什么！身为国家主人、立法者和改革者的人民，在公职中所注意到的只是报酬，說得更确切一些，只是一些收益！他們所以对公民的被任用权有所規定，那是因为他們把这些公职当做一种財源！因为如果其中毫无所得的話，这个預防措施有什么用处呢？人們很少会想到作出規定，不是天文学家或地理学家就不得充当領航員，也不会想到禁止一个有口吃毛病的人去上演悲剧和歌剧。在这里，人民依然是在效法那些国王：像他們那样，人民想把有利可图的職位給予自己的朋友和阿諛者；不幸的是，这个最后的特点补足了那个相似之处，人民并不掌握俸祿单：它是在人民的代理人和代表人手里。在另一方面，他們当心地不去違背他們寬厚的国家元首的意志。

在1814和1830年的宪章中保存下来的《人权宣言》的这条具有启发性的条文，是以几种公民权的不平等为前提的；这就是說，几种法律面前的不平等：等級的不平等，因为人們只是为了公职能带来名利才加以追求的；財富上的不平等，因为如果要求得到財富上的平等，那么公职就应該被看作是一种义务而不是报酬；选拔上的不平等，因为法律沒有明确規定什么叫做**才干**和**德性**。在帝国

时代①，德性和才干只不过是軍事上的勇敢和对皇帝的忠誠：当拿破侖建立他的貴族并設法使他們和旧的貴族結合起来时，就表明了这一点。如今，凡是繳納稅款达到二百法郎的人就是有德性的人；凡是能公然盜窃的人就是能干的人；从此，这就成为一些平凡的眞理了。

最后，人民承认了所有权……上帝会寬恕他們的，因为他們不知道自己做了什么事。他們为了这个不幸的糊塗行为已經吃了五十年的苦。但是，据說人民的言語就是上帝的言語，人民的良知是不会錯的，那么他們怎么会犯錯誤的呢？他們在寻求自由和平等的时候，怎么会重新墮落到特权和奴役中去的呢？始終是由于模仿旧制度的結果。

从前，貴族和教会只是在自願資助和无償贈与的名义下分担国家的费用的；它們的財产，即使是由于負債的緣故，也不得扣押；而平民在捐稅和劳役的重压下，却不断地遭到折磨：折磨他們的有时是国王的收稅人員 有时是封建主和教会的收稅人員。受永管产业权支配的人既不能遺贈也不能继承財产：他們被当作牲畜一样看待，他們的劳役和子女根据附加权是屬于主人所有的。人民要使所有的人都能同样获得**所有人**的地位；他們认为人人都应**享受并随意支配他的財产、他的收入、他的劳动和勤勉的成果**。所有权并不是人民发明出来的；但是，由于人民对于財产所享有的权利与貴族和傳教士享有的不同，人民就規定了这种权利的一致性。所有权的原有的那些討厌的形式——劳役、永管产业权、行会行东的特权、公职的专屬性——就消失了；享受財产的方式发生了变化，但原則仍旧不变。在权利的支配上有了进步，但沒有发生

① 指第一帝国，史称拿破侖称帝后的統治时期为第一帝国。——譯者

革命。

因此，这就是1789和1830年两次运动先后确立的現代社会的三个基本原則：1. 人的意志的主权，如果把辞句加以縮减的話，那就是专制制度；2. 財富和等級的不平等；3. 凌駕于永远被人看作是元首、貴族和所有人的保护神的正义之上的所有权；而正义則是一切社会的一般的、原始的、絕对的定律。

我們必須弄清楚，专制、公民权的不平等和所有权这些概念是否与正义的原先的概念相調和，它們是不是从这个正义的概念演繹出来的、按照人与人之間的情况、地位和关系而有不同表現的一个必要的結論；或者更恰当地說，它們会不会是不同事物的混乱状态、一种不幸的联想所产生的不純正的結果。既然正义主要是在政治中、在人們的身分中和在对物的占有中得到确定的，所以我們就必須按照普遍的意見和人类思想上的进步来判断，在什么条件下，政治是合乎正义的，公民的身分是合乎正义的，物的占有是合乎正义的；然后，在去掉一切不具备这些条件的因素之后，其結果就会立刻告訴我們，什么样的政治是合法的，什么样的公民地位是合法的，什么样的关于物的占有行为是合法的；最后，归根到柢，也就会說明什么是正义。

人对人的权力是不是合乎正义的？

大家都回答說："不是的；人的权力不过是法律的权力，后者应該就是正义和眞理。"在政治上，个人的意志是无足輕重的。政治首先在于发現眞理和正义，以便制定法律①；第二在于监督这个法律的执行。目前，我暂时不去研究我們的立宪政治的形式是否具备这些条件：例如，大臣們的意志是否会影响法律的宣告和解释；

① 在《关于星期日的讲話》中，已經可以看到蒲魯东如何坚决地相信有一門絕对的、严格的社会科学，不应該創造而应該发現。——原編者

我們的議会議員在他們的辯論中是否打算靠論証而不是靠他們的多数来取得胜利：对我来說，只要我的关于良好政治的定义被认为是正确的，那也就够了。这种想法是正确的。但我們知道，对于东方的民族来說，沒有再比他們的君主专制更合乎正义的了；在古人的心目中、在那时哲学家自己的見解中，奴隶制是合乎正义的，在中古时代，貴族、修道院院长和主教认为拥有农奴是合乎正义的；路易十四在說"朕即国家"这句話的时候，他以为这是眞理；拿破侖认为不服从他的意志就是政治上的犯罪行为。所以，在历史上和政治上所应用的关于正义的概念不同于今天的概念；它曾不断地向前发展并且愈来愈精确，終于达到我們現在所見到的程度。但它是否已达到它的最后阶段了呢？我认为还沒有：不过，由于它必須加以克服的最后的障碍是从我們保存下来的所有制产生的，所以，如果要結束政治上的改革和完成革命，我們应当加以攻击的就是这个制度。

政治上的和公民权的不平等是否合乎正义呢？

有些人說是合乎正义的；另外一些人說是不合乎正义的。对于前面的那些人，我将提醒他們，当人民廢除了出身和等級的一切特权时、他們认为这是好的，也許这是因为他們由此而得到了利益、那么为什么他們不願意使財富上的特权也像等級和种族的特权那样趋于消灭呢？他們会說，因为政治上的不平等是所有权的結果，而沒有了所有权，就不可能有社会。因此，我們剛才所提出的問題就成为所有权的問題。对于后面的那些人，我只想提出这个意見：如果你們要享受政治上的平等，你們就应当廢除所有权；不然的話，你們埋怨些什么呢？

所有权是否合乎正义呢？

大家都毫不犹豫地答复說：是的，所有权是合乎正义的。我說

大家，是因为直到現在为止，凡是彻底了解这句話的意思的人都沒有作否定的答复。① 要聪明地回答这样的問題不是一件容易的事；唯有时間和經驗才能提供解答。現在，这个解答已經得到了；就是要我們去加以体会。我試图作一些說明。

我們将按下列次序进行論证。

I 我們絕对不爭論，我們对誰都不加駁斥 我們什么也不否认；我們承认一切为所有权辯护的理由是对的，我們仅仅去探討所有权的原則，以便驗证这个原則是否被所有权忠实地表达出来。的确，既然只有把所有权当作是合乎正义的，才能为它辯护，② 那么正义的观念或者至少是正义的意图就应該是一切为所有权作辯护的論证的必要基础；另一方面，既然只有对那些可以捉摸的东西才能行使所有权，那么，可以說是在暗中自行具体化的正义就必然会在一个純粹代数的公式下表現出来。通过这个研究方法，我們立即可以看到，人們为了給所有权辯护而想像出来的一切理論，**不管它們是怎样的理論**，总是必然会推論到平等上去的，也就是說，必然会推論到对所有权的否定上去的。③

这第一部分包括两章：一章論占用，即我們权利的基础；另一章論劳动和才干，它們被当作所有权和社会地位不平等的根源。

这两章的第一章将证明，占用权**妨碍**所有权，第二章将证明，

① 蒲魯东并未想說，在他之前，誰也沒有揭发过私有制的非正义性，他只是說，誰也沒有对此提出系統的說明。虽然抱有这样溫和的态度，他仍然自以为有独創之見。这种說法是有討論余地的。即使不是圣西門本人，圣西門主义者也可能对蒲魯东的思想发生过影响。——原編者

② 在他思想进展的最后阶段，蒲魯东終于主張所有权是有用的。——原編者

③ 这里必須回忆一下前言中所說的話"布朗基先生承认在所有权的行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊，在我这方面，我却专門把所有权称作这些流弊的总和。"如果所有权是相等的，如果所有的人都是所有人，那么所有权的暴虐性就将消失；平等可以推毁这篇論文所攻击的那种意义的"所有权"。——原編者

劳动权摧毁所有权。

II 既然所有权必然是在平等的絕对的理由之下才能設想的，我們就必須說明，虽然存在着这种邏輯上的必然性，为什么平等却是不存在的。这个新的研究工作也包括两章：在第一章中，当我們研究所有权本身的事实时，我們要探討这个事实是否眞实，它是否存在，它是不是可能的；因为，如果两种相反的社会形式——平等和不平等——两者都是可能的話，那就会含有矛盾。在这个探討中，我們发見了一件怪事，就是在实际上，所有权可能表現为一种偶然的事实，但是，作为制度和原則，它却是絕对不可能的。因此，学說上的这个自明之理——有事实就有可能性，这个推論是正确的——(ab actu ad posse valet consecutio)，在所有权上就不适用了。

最后，在末尾的一章中，我們借助于心理学并对人的本质进行彻底的了解，从而将展示正义的原則、它的公式和它的特征。我們将确切地說明社会的根本的規律；我們将解說所有权的根源、它产生的原因以及它长久存在和行将消灭的原因；我們将确定地证明它和盜窃的同一性；并且我們将指出这三种偏見——人的主权、地位的不平等、所有权——不过是三位一体的东西，它們彼此可以被等同看待，并且它們是可以互相轉化的；然后，我們就不难通过矛盾的原理从中推論出政治和权利的基础。我們的研究工作就将到此为止，同时我們要保留那种在新的論文中継續加以討論的权利。

我們所討論的主題的重要性吸引了所有的思想家。

"所有权，"艾奈肯① 先生說，"是創造并保持文明社会的原

① 安都昂·路易·瑪丽 艾奈肯（1786—1840），律师和政治家，曾經发表过一篇《抵押制度的分析》（1822）和一部《論制例和立法》（1838—1841），两册，8开本。——他的儿子維克多·安都昂·艾奈肯（1816—1854）是《立法研究的引言》的作者 他后来成为傅立叶主义者并变为降神論的信徒。——原編者

則……对于一些根本的理論，那些自称新穎的解說是不会过早地出現的，而所有权就是这类理論之一；因为我們永远不应当忘記的并且政論家和政治家必須深信不疑的是，决定人类制度的整个威权是从屬于下面这个問題的：就是要弄清楚所有权究竟是社会秩序的原理还是它的結果，以及是否应当把它看做是原因或者結果。”

这些話是对所有抱着希望和信心的人的一种挑衅；虽然平等的运动是个光荣的运动，可是誰也沒有接受过所有权辯护人所作的挑战，誰也沒有觉得自己具有足够的勇气去应战。那种自以为了不起的法学上的虛假知識以及由所有权所造成的那些政治經济学上的荒謬的金科玉律在具有最勇敢的思想的人中造成了混乱；平等只是妄想！这是关心人民利益和自由的有力人物之間所承认的一个口号。有这么許多极端虛妄的学說和极端无謂的类推影响了一些虽然是优秀的、但不知不觉被大众的偏見所控制的思想家。其实平等是天天在发生着的，是像水一样流动着的（fil æqualitas）；自由的战士們，难道我們要在胜利的前夕离开我們的旗帜嗎？

作为平等的保卫者，我既不怀恨又不恼怒，而是要以那种适合于一个哲学家的独立精神和那种适合于一个自由人的鎮定和坚决的态度来发言。但願在这次庄严的斗爭中，我能把那深入到我內心的光明带到大家的心中去，并通过我的論证的成功能够說明，如果平等不能凭武力获胜，那就是因为它应該用言論来取得胜利！

第二章　被当作天然权利的所有权。作为所有权的有效基础的占用和民法

定　义

罗馬法明定所有权是在法律所許可的程度內对于物的使用权和濫用权(jus utendi et abutendi re suâ, quatenus juris ratio patitur)。人們曾經試图給濫用一詞辯解說，它所指的不是狂妄和不道德的濫用，而仅是絕对的支配权。这是为了要使所有权神圣化而想像出来的无謂的区别，这种区别对于它并未加以預防和压制的狂热的享受欲是不发生效力的。土地所有人可以决定让树上的果实烂掉，可以在他的田里撒上盐，可以把他的母牛放牧到沙地上去、可以把葡萄园变成荒地，还可以把他的菜园变成游猎的园林：这些事情是否构成濫用呢？在所有权問題上，使用和濫用必然是会互相混同的。

按照1793年宪法头一段中发表的《人权宣言》的說法，所有权是"享受和随意支配自己的財物、自己的收益、自己的劳动和勤勉的果实的权利。"

《拿破侖法典》第544条說："所有权是以最絕对的方式享受和支配物件的权利，但不得对物件采用法律和規章所禁止的使用方法。"

这两个定义可以追溯到罗馬法的定义：它們全都承认所有人对于物件有一种絕对的权利；至于《法典》所增加的限制——但不

得对物件采用法律和規章所禁止的使用方法——它的目的不是限制所有权、而是防止一个所有人的支配权去妨碍另一个所有人的支配权。这是确认那个原則，而不是加以限制。①

所有权可以区别为：1. 单純的所有权，就是对一件东西的領主式的支配权，或者像人們所說的沒有任何負担的所有权；2 占有。"占有"杜兰东②說，"是一种事实上的而不是法律上的現象。"杜利埃③則說："所有权是一种权利，一种法定的权力；占有是一个事实。"房屋承租人、土地租用人、无偿借用人、用益权人都是占有人；出租和出借的主人以及只有在用益权人死亡时才能享受的继承人都是所有人。如果我敢于采用这种比喻的話，那么情人就是占有人，丈夫就是所有人。

所有权的这个双重定义——一方面是支配，一方面是占有——具有十分重大的意义；如果要理解我們将来論述的內容，就有必要对这个定义作深入的了解。

从占有与所有权的区别中产生了两种权利：及物权（jus in re），根据这个权利，我可以要求归还我既得的財产，无論我发見它是在誰的手中；还有对物請求权（jus ad rem），根据这个权利，我可以要求成为所有人。所以配偶之間对于人身的权利是及物权，而在未婚夫妇之間的权利还只能是对物請求权。在第一种場合，占有与所有权是結合在一起的；而第二种場合只含有沒有任何負

① 蒲魯东认为法律定义中所規定的限制是指比邻的所有人之間的关系而說的这个見解是有根据的，但是当他肯定这个定义沒有限制所有人的絕对权时，他是錯誤的。法律和規章所禁止的使用方法愈来愈多，在限制那种以最絕对的方式享受和使用物件的权利的問題上，判例的作用也已經和法律一样重要了。——原編者

② 亚历山大·杜兰东（1782—1866），法学家，在1819年发表过《契約和債概論》共四册，8开本，并从1825至1837年发表了《以民法为根据的法国法律教程》，共二十一册，8开本。——原編者

③ 見第58頁脚注③。——原編者

担的所有权。我以劳动者的資格，有权去占有自然界和我自己勤劳的产物，然而由于我的无产阶級的地位，我什么也享受不到，所以我要根据**对物請求权**要求恢复我的**及物权**。

及物权和**对物請求权**的这个区别，就是**請求占有之訴**和**确认所有之訴**的著名的划分的基础；这两种起訴权是法学上两个实有的范疇，在它們广大的适用范圍內，它們涉及到整个的法律学**确认所有之訴**是指与所有权有关的一切事項說的；**請求占有之訴**則指与占有有关的一切事項說的。在写作这篇反对所有权的論文的时候，我是对整个社会提起确认所有之訴的；我証明今天一无所有的人是和占有財产的人具有同样名义的所有人；但我并不由此推論說財产应归所有的人共享，而是要求彻底廢除所有权，作为一項普遍安全的措施。如果我的起訴失敗，那么我們无产阶級和我自己就只有自刎了：我們沒有别的事情可以向各国的司法机关提出要求的了；因为像《訴訟法法典》第26条以它的那种有力的笔調所規定的那样，**原告在确认所有之訴中的請求被駁回后，不得再提起請求占有之訴**。相反地，如果我的起訴得到胜利，我們就必須重新开始一个要求占有的訴訟行为，以便恢复我們已被所有权所剝夺的对于財富的享受权。我希望我們不致被逼趋于极端；但是这两种起訴是不能同时进行的，因为同样根据那本《訴訟法法典》来說，**請求占有之訴和确认所有之訴永远不得同时提起**。

在进入到問題的实质部分以前，在这里先提出几点初步的观察結果不是沒有用处的。

第一节 作为天然权利的所有权

《人权宣言》把所有权列为人們的天然的和不因时效而消灭的

权利之一，这类权利共有四种：自由权、平等权、所有权、安全权。1793年的立法者在列举这些項目时所采取的是什么方法呢？什么方法都沒有。他們正像討論主权和法律条文那样，以一种概括的看法并按照他們的見解提出了一些原則。一切都是他們胡乱地或匆忙地制訂的。

假定我們可以相信杜利埃所說的話："絕对的权利可以归結为三种：安全权、自由权、所有权。"平等权被这位雷納城的教授取消了；为什么呢？是不是因为自由权包含平等权，还是因为有所有权就不能有平等权呢？这位《民法釋义》的作者对此只字不提：他甚至沒有想到这里存在着須加討論的問題。

但是，如果我們把这三种或四种权利互相比較一下，我們就可以看出，所有权和其他几种权利是毫不相像的；对于大部分的公民来說，它只是一种潜在的东西，好像是一种处于睡眠状态的、未經行使的权能；对于享有所有权的人来說，所有权是一种可以进行某种交易和改变的权利，这是与天然权利的观念相矛盾的；实际上，政府、法院和法律并不尊重它；最后，大家自发地和異口同声地认为它是虛妄的。

自由是不可侵犯的，我既不能出卖又不能出让我的自由；一切旨在出让或停止行使自由权的契約或条款是无效的；当奴隶一旦踏上自由的国土，他就立刻成为自由人。当社会逮捕一个坏人并剝夺他的自由时，这是正当防卫的問題：凡是以犯罪的行为破坏社会契約的人都是公敌；在侵犯別人的自由时，他迫使被害人剝夺他的自由。自由是人的地位的首要条件：如果沒有自由，我們怎么能够完成人的行为呢？

同样，在法律面前的平等既不能受限制，也不能有例外。所有的法国人都有平等地担任职位的資格：因此，面对着这种平等，在

許多場合下是由抽签和資历来解决优先任用的問題的。最穷的公民可以向司法机关控告最有地位的人物，并从那里得到公正的裁判。如果百万富翁亚哈在拿伯① 的葡萄园里盖上一座别墅，法院有权根据情况命令那位富翁把别墅拆掉，虽然他已經花費了一笔巨款；命令他恢复葡萄园的原状并賠償损失。法律要使合法地得到的財产不分价值，不管是誰，都得到尊重。

固然宪章要求人們具有財产上和資格上的某些条件②，才能行使某些政治权利；但是所有的政論家都知道，立法者的意图并不是要建立一种特权，而是要得到一种保障。只要具备了法律所規定的条件，一切公民都可以取得选举人的資格，并且全部有选举权的人都可以当被选举人；权利一經获得，对于所有的人都是不分軒輊的：法律既不比較人，也不比較选票。我現在并不来考究这个制度是不是最好的；对我来說，只要在宪章的精神中和大家的心目中，法律面前的平等是絕对的，并且像自由那样，平等不能作为任何交易的对象，那也就够了。

关于安全的权利，情形也是如此。社会所答应給予它的成員的，不是不徹底的保障或虛伪的保卫；而是整个地对他們負責，如同他們对它負責那样。它并不对他們說："如果不用我花費什么，我就給你們保障；如果我不必冒險，我就保护你們。"它是說："我决定保卫你們不受任何人的侵害；我决定救护你們并給你們报仇，否则我就自行毁灭。"国家拿出它全部的力量来为每一个公民服务；把它們双方联系起来的义务是絕对的。

---

① 《旧約列王紀略上》第 21 章。——原編者

② 在 1831 年 4 月 19 日的法律所規定的选举制度之下，要取得被选举权和选举权，必須至少分别繳納五百法郎和二百法郎的直接税。对退休軍官和学院院士酌减为一百法郎。——原編者

在所有权問題上，情形就多么不同！大家都羡慕所有权，却沒有一个人是承认它的：法律、風俗、习慣、公众的或个人的良心，都在策划着它的死亡和崩潰。

政府必須維持它的軍队、进行一些建筑工程、支付公务員的薪金；为了偿付这些費用，它就必須征收捐税。但願大家都来負担这些費用，沒有比这更好的了。但是为什么有錢的人要比穷人負担較多呢？据說，这是合乎正义的，因为他們有更多的財富。坦白地說，这样的正义不是我所能了解的。①

为什么要繳納捐税呢？为了要保证每一个人能够行使他的天然权利——自由权、平等权、安全权和所有权；为了要在国內維持秩序；为了要建設一些有关公共利益的和福利的事业。

可是，保卫富人的生命和自由，是不是比保卫穷人的生命和自由要花費更多呢？在外寇侵略、饥荒和疫癘的时期，誰造成更多的困难呢？是那不必由国家帮助就能避开危險的豪富的所有人呢，还是那呆在擋不住任何災难的茅屋中的农民呢？

予秩序以更大的威胁的，是善良的資产阶級分子呢，还是工匠和技工呢？事实是警察对几百个失业工人所費的力量，比用来应付二十万个选民的更大。

最后，对于国家的节日、清洁的街道、美丽的古迹……享受得較多的，是拥有巨額存款的存戶呢，还是穷人呢？当然，对前者来說，他喜欢乡間的別墅，而不喜欢一切群众性的娛乐；当他需要娛乐时，他是不必等待五月杵的。

所以，比例税或者是对較大的納税人的特权提供更多的保障，

① 在蒲魯东的《捐税的理論》(1861)中，他对于累进税制保持着反对的态度："那种所謂累进税率至多也只能使慈善家饒舌不休并使民众煽动家夸夸其談而已，它缺乏誠意和科学上的价值"(第5章第1节)。——原編者

或者本身就是一个不公正的现象，两者必居其一。因为，如果所有权像1793年的宣言所宣布的那样，是一种天然的权利，那么根据这个权利而属于我的一切东西就应該和我的人身一样是神圣的；这是我的血，我的生命，我自己：誰触犯它，誰就等于是伤害我的眼珠。我的十万法郎的收入和女工每天的七十五生丁工資同样是不可侵犯的，我的公寓房間和她的閣楼同样是不可侵犯的。稅額既不是按照体力、高矮，也不是按照才干分攤的：它就更不应該按照財产的多寡来分攤。

所以，如果国家向我征收得多一些，那就让它多偿还我一些，否則它就不必再来对我說什么权利平等了；因为，不然的話，社会的建立就不是为了保护所有权而是为了摧毁所有权了。国家通过比例稅、变成匪帮的首領；它树立了有組織的劫掠的榜样；应当把它列为那些可恶的强盜、那些下流的匪徒之首而带到刑事法庭的被告席上去，而这些强盜匪徒正是它由于同行嫉妒而命令执行死刑的。

可是，有人說，法院和軍队正就是为了对付这种匪徒而設立的：政府是一个公司，确切地說，不是一个保險公司，因为它是不保險的，而是一个报复和鎮压的公司。这个公司課稅所得的稅金是按照財产的多寡而分派的，即按照每份財产使那些由政府出資雇来的复仇者和鎮压者所費辛劳的多寡而分派的。

这决不是絕对的、不可出让的所有权。在这种制度下，穷人和富人互不信任，彼此斗爭！他們为什么要互相斗爭呢？为了財产；因此財产就必然伴有对財产的斗爭！……富人的自由和安全是不受穷人的自由和安全的妨害的：相反地，它們互相巩固，互相支持：另一方面，富人的所有权却必須不断地采取防卫措施来对付穷人对于財产的本能上的爱好。多么矛盾啊！

在英国，存在着一种济貧税：有人要我去繳納这种税。但是，在我那自然的、不因时效而消灭的所有权与一千万可怜虫的饥餓之間存在着什么样的关系呢？当宗教告誡我們要帮助我們的弟兄时，它规定的是一种慈善的戒律而不是一个立法的原則。慈善是基督教使我負担的一种道德义务，但不能为了任何人的利益而成为一种可以强加于我的政治負担，更不能把它当作一种求乞制度的根据。如果我乐意，如果我同情别人的痛苦，我就可以去施舍；那就是哲学家所談起的而我对它信心不大的同情心：我不願意人家来勉强我。不能强制任何人比下列格言所說的更公正：在不侵犯别人权利的限度內可以尽量享受自己的的权利，这是关于自由的一个眞正的定义。要知道，我的財物是屬于我的，誰也不能对它有絲毫的要求：我反对把神学上的第三种道德提到議事日程上来。[1]

在法国，大家都要求发行利率較低的新公債券去倒換利率百分之五的公債券；人們所要求的是完全犧牲一种財产。如果国家有急迫的需要，人們是有权这样做的；但是宪章所答应的公平的預付的补偿金在哪里呢？不但沒有，甚至这种补偿金是不可能的：因为，如果补偿金等于所犧牲的財产，那么这种倒換措施就是无益的了。

在公債持有人的心目中，政府現在的处境就像加来城被爱德华三世包圍起来时它的士紳认为它所处的情况一样[2]。那个战胜的英国人答应保全居民，但他們必須把資产阶級中最有地位的人交出，由他随意处理。尤斯塔歇和另外几个人自我犧牲地献出了

---

① 在《关于星期日的讲話》(第2章)中，人們就已經可以讀到："慈善、人道、施舍等名詞在希伯来文中是沒有的，所有这一切都是用正义这个名称来代表的。"——原編者

② 此处指百年战爭中的史实。——譯者

生命；在他們說来，这是高貴的行为；我們的那些大臣应該把他們提出来給公債持有人作为榜样。但是那个城市有沒有权利把他們交出去呢？肯定說是沒有的。安全权是絕对的 国家不能要求任何人牺牲自已。对于这个原則，站在敌人射程之內的哨兵并不例外；一个公民在哪里站崗，国家就和他一起在哪里冒着危險：今天輪到一个人，明天就会輪到另一个人；当危險和忠誠是共同的时候，脫逃是极大的罪行。沒有一个人有权逃避危險，沒有一个人可以被当作替罪羊。該亚法① 的格言——一个人为整个民族而死是正确的——是乱民和暴君的格言，他們是社会堕落的两个极端。

有人說，一切永久性的证券基本上是可以收回的。这个民法的原理应用于国家，对于那些希望回到劳动和財产的天然平等状态的人来說是有利的；但是，从所有人的立場和主張倒換公債的人的意見来看，这是宣告破产的論調。国家不仅是借債人，它是所有权的保证人和保护人；由于它能在可能范圍內提供最可靠的安全，它可以保证那种最巩固的和最不可侵犯的收益权。那么，它怎么可以强制那些对它表示信任的債权人作出牺牲，并在以后对他們談起公共秩序和財产的保障呢？如果这样做法，国家就不像是一个还債的債务人，而像是一个股份公司的发起人，这个公司把股东誘进騙局，違背它正式的諾言而强迫这些股东放棄他們資金的利息的百分之二十、三十或四十。

还不仅是这样。国家是在一条共同的法律之下通过結社行为而結合在一起的公民的一个大学校。这个結社行为保证所有的人能占有他們的財产；对于一个人所保证的是他的田地，对于另一个人是他的葡萄园，对于第三个人是他的地租，对于本来自己可以买

① 該亚法是古代犹太人的大祭司，他曾判处耶穌死刑并迫害信徒。——譯者

进一些不动产而他却更乐于支援国庫的公債持有人，則是他的公債。除非給与适当的补偿，国家不能要求公民牺牲一塊田地或一角葡萄园，它更无权降低地租的租率；它怎么有权减低公債的利息呢？如果要使这个减息的权力得以公正地存在，那就必須让公債持有人能够給他的資金另外找到一个同样有利的投資場所；但是，既然他不能走出那个国家，既然倒換公債的原因、即以較低的利息借得款項的权力純由国家所掌握，那么这个公債持有人能到哪里去投資呢？所以一个以所有权原則为基础的政府如不得公債持有人的同意，就不能收回它的公債。在其他各种所有权受到尊重的情况下，存放給共和国的資金是无权加以触犯的財产；如果强制偿还，就公債持有人的关系来說，那就是撕毁社会契約，就是把他們摒諸于法律保护之外。

关于倒換公債的一切爭論可以归納如下：

問：使持有一百法郎或一百法郎以下的公債券的四万五千戶陷于貧困，是不是合乎正义？

答：当七、八百万的納稅人只須各繳納三法郎的捐稅时，却要强迫他們各繳納五法郎，这是不是合乎正义？

首先，明显的是，答非所問；但是，为了使問題的症結表現得更加清楚，我們不妨把問題改变一下：当我們把一百个人交付給敌人就可以拯救十万人的时候，还让十万人去冒生命的危險是不是合乎正义？讀者，請您决定吧！

所有这一切，是主張**維持現狀**的人所完全懂得的。但是，倒換的措施迟早是要实現的，所有权是会受到侵犯的，因为不可能有别的办法；因为那个不是权利而被当作权利的所有权必然会通过权利而趋于消灭，因为事物的力量、良心守則、物理的和数学的必然性最后一定会把我們思想上的这个錯觉摧毁掉。

我扼要地总括說一下。自由权是一种絕对的权利，因为它对于人正像不可知性之对于物质那样，是生存的必不可缺的（sine qua non)条件；平等权是一种絕对的权利，因为沒有平等权就沒有社会；安全权是个絕对的权利，因为在每个人的心目中，他的自由和他的生命是和别人的一样珍貴的；这三种权利是絕对的，这就是說，它們既不能增加，也不能减少，因为在社会中，每个成員給出多少，就得到多少，以自由换自由，以平等换平等，以安全换安全，以肉体换肉体，以灵魂换灵魂，永远如此。

但是所有权，按照它語源上的意义和法学上的定义来說，是社会以外的一种权利：因为显然可以看出，如果每个人的財富是社会的財富，一切人的地位就会是平等的，因此說**所有权是一个人可以随意支配社会財产的权利**，那就不言而喻是矛盾的了。所以，如果我們为了自由、平等、安全而联合起来的話，我們为了財产就不是这样；所以，如果所有权是一种**天然**权利，那么这种天然权利就不是**社会的**，而是**反社会的**。所有权和社会是两件絕对不相容的事。团結两个所有人和把两块磁铁通过它們两个同性电极而接联起来是同样不可能的事。不是社会必須灭亡，就是它必須消灭所有权

如果所有权是一种天然的、絕对的、不因时效而消灭的和不可出让的权利，那么为什么人們在一切时代中对它的起源会众說紛紜呢？因为这是它的与众不同的特征之一。一种天然权利的起源！我的老天爷！誰曾查究过自由、安全或平等的权利的起源呢？它們是由于我們生存这一事实而存在的；它們和我們一起出生、一起生存和一起死亡。的确，对于所有权来說，情况就大不相同。按照法律，所有权甚至是可以沒有所有人而存在的，像一个沒有主体的官能那样。对于一个还沒有受胎的人类生命，以及对于一个已經死去的八十来岁的老人，所有权都可以存在。然而，虽然它具有

这些好像是从永恒和无限中得来的奇妙的特点，人們却从来就沒有能够說出所有权究竟是从哪里来的；博学之士对于所有权的起源問題还在互相爭論。只有在一点上，他們的意見好像是一致的：即所有权的确定性从屬于它的来源的可靠性。但是这种意見的一致是对于他們全体的譴責。为什么他們在沒有弄清起源問題以前就承认了这种权利呢？

某些人极不喜欢别人对所有权的所謂根据进行調查和对它的荒唐无稽的并且也許是可耻的历史进行研究。他們希望别人同意下列有关的意見：所有权是一种事实，它一向是存在的，将来也永远会存在下去。有一位学者蒲魯东① 在他的《論用益权》中就是从这点出发的，他认为所有权的起源問題是一个迂腐的毫无用处的問題。我願意相信他們的願望是由一种值得称道的爱好和平的情感所引起的；如果我看到我的所有的同胞都能享有足够的財产，也許我会同意这种願望，但是……不……我是不願同意的。

人們认为可以当作所有权基础的根据有两个：占用和劳动。我将先后从它們的各个方面詳細地加以研究，并且我要提醒讀者，无論人們引据的是两者中的哪一个，我将从它那里得出无可置辯的证据，证明当所有权是合乎正义和可能的时候，它一定是以平等为必要条件的。

第二节 作为所有权的基础的占用

值得注意的是，在参政院② 为了討論《法典》而举行的会議上，

① 让-巴蒂斯特 維克多·蒲魯东（1758—1838），比埃尔·約瑟夫·蒲魯东的六等亲的从兄，第戎法学院院长，曾发表过《关于人的身分和关于民法法典緒論的研究，論用益权、使用权、居住权和地面权，論公产或主要是与公产有关的財产分类》。——原編者

② 参政院，法国起草法律建議案及在法律方面备政府諮詢的机关，同时又是最高行政法院，司法大臣兼該院院长。——譯者

对于所有权的起源和原则没有发生争议。在通过《法典》第二章第二节的一切关于所有权和附加权的条文时，没有反对的意见，也没有修正。拿破侖在其他問題上使他的立法者吃了不少苦头，可是关于所有权，他什么也沒有提起。对于这一点，我們不必感到惊奇：他是一个前所未有的最自私和最固执的人；在他的心目中，像服从对于权力来說是各种义务中最神圣的那样，所有权应該是各种权利中最首要的。

占用权或先占人的权利是从对于一件东西的实际的、有形的、有效的占有产生的权利。我占据着一块土地，在沒有证明相反的情况以前，我就被认定为这块土地的所有人。人們觉察到，在开始的时候，这样的一种权利只有在彼此互惠的情况下才是合理的法学家們也表示同样的意見。

西塞罗① 把土地比作一个广大的戏院：正如在戏院中的那些公共的座位那样，誰占据的地位就被当作是他的（Quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occuparit）。

关于所有权的起源，在古代留傳給我們的一切言論中，这是最有哲学意义的一段話。

那个戏院，西塞罗說，是大家所公有的；但每个人在那里占据的座位则被称为他自己的：这显然就是說那个座位是被他所占有的座位而不是归他所有的座位。这个对比就消灭了所有权；而且它还意味着平等。在一个戏院中，我是否可以同时在正厅占据一个座位，再在包厢占据另一个座位，又在頂层楼座占据第三个座位

① 西塞罗（紀元前106—43），古罗馬执政官，当时最著名的演說家。——譯者

呢？不能，除非我像奇里庸[1]那样有三个身体或者像人們傳說的魘术家阿波洛尼烏斯[2]那样可以同时在三个地点出現。

按照西塞罗的說法，誰也无权得到超过他所需要的东西：这就是他那著名的定理的如实的解釋：把屬于各人的东西給与各人(suum quidque cujusque sit)，这个定理后来被人应用得很不对头。其实，屬于各人的东西并不是各人**可以**占有的东西，而是各人**有权**占有的东西。那么，什么是我們有权占有的呢？就是我們的劳动和消費所需要的东西；西塞罗就土地与戏院所作的对比证明了这一点。根据他的說法，各人占了一个座位以后，可以在他的位子上任意安排自己，如果他能够的話，他可以美化它、改善它，他是被許可这样做的；但是他的活动决不能越出那个把他和别人分隔开来的界限。西塞罗的学說可以直接推論到平等上去；因为占用既然是一种純粹的容忍，如果容忍是相互的話（并且它也不能不是这样），占有物就会是相等的。

格老秀斯[3]从历史观点去研究所有权的起源；但是首先，到自然界以外去找寻一种所謂天然权利的根源，这是什么样的推理方式呢？这十足是古人的方法：事实既然存在，它就是必要的，它就是合乎正义的，因而它的先例也是合乎正义的。可是，让我們来仔細研究一下。

“在原始时期，所有的东西都是共有的和不分的；它們是全体的財产……”我們不必再往下抄了。格老秀斯告訴我們，这个原始共产社会是怎样由于野心和貪婪而瓦解的，在黃金时代之后，怎样

① 奇里庸，希腊神話中具有三个身体的巨人。——譯者

② 台阿納地方的阿波洛尼烏斯，紀元前一世紀希腊新毕达哥拉斯派哲学家，許多同时代人目为魔术家。——譯者

③ 格老秀斯(1583—1645)，荷兰法学家，著有《論战爭与和平法》，后世称他为“国际法的鼻祖”。——譯者

接着就是堕落时代，等等。所以所有权最初是以战争和征服为基础，后来則以条約和契約为基础的。但是，或者这些条約和契約像原始共产制那样，把財富分成相等的份数（这是原始人类所熟悉的唯一的分配方法，也是他們关于正义所能想到的唯一的形式；那么起源問題就采取这样的形式：后来平等是怎样消失的呢？），或者这些条約和契約是强者用暴力强迫弱者接受的，在这种情况下，它們是无效的；后代的默諾并不能使它們生效，于是我們便經常生活在一种非正义的和欺詐的状态中。

我們永远不能想像，地位的平等起初既然存在过，后来又怎么不存在了。怎么会发生这种退化現象的呢？动物的本能，和族类的差别一样，是不会改变的；假定在人类社会中存在过一种原始的、天然的平等关系，那就是无形中承认現今的不平等是这个社会的本质的退化，这是所有权的辯护人所无法解释的。但是我却由此可以推断：如果造物主曾使原始的人类处于平等的地位，那就是他自己給与他們的一种指示，一种要他們在其他方面也去实現他的願望的典型，正如他深植在他們心中的宗教感情已經以各种各样的方式发展和显現出来一样。人只有一种坚定和不变的本性；他通过本能遵从它，他由于思考而离开它，又通过理智而回复到本性；誰敢說現在我們不正在回到它那里去呢？按照格老秀斯的說法，人已經放棄了平等，我却认为人将回到平等中去。他怎么会放棄平等呢？他为什么不会回到它那里去呢？这些問題我們以后还要加以研究。

茹弗洛阿先生所翻譯的雷德的著作第6卷第363頁上說：

“所有权并不是天然的，而是获得的；它决不是从人的构造中产生出来的，而是从他的行为中产生出来的。法学家对它的起源所作的解释可以使一切具有正直意識的人感到滿意。——土地是

造物主的仁慈为了人們生活上的用途而給与他們的一种公共財物；但是分割这个財物和它的产物則是人的行为：每个人都从造物主得到一切必要的力量和一切必要的智慧去把一部分的土地据为私有而对其他人并无妨害。

"古代的道德学家曾經正确地把一切人在土地尙未被占用并成为某一个人的財产以前对于土地产品的共有权，与人們在戏院中所享受的那种共有权作了对比；每个人在来到戏院时可以占据其中的一个空的座位，从而获得了一直把它保留到戏剧演毕时为止的权利，但是誰也沒有权利去赶走已經坐好在那里的观众。——土地是一个广大的戏院，全能之神为了整个人类的娛乐和工作，以完美的明智和无限的仁慈对这个戏院作了安排。这里每一个人像观剧者一样，都可以在它那里找到安置自己的地位，并在那里像演員一样完成自己所扮演的角色，但不得妨碍别人。"

由雷德的学說可以得出如下的結論：

1. 要使每个人据为自有的部分不致妨害别人，这个部分就必須等于用財产总額除以参加分割的人数而得出的商数；

2. 座位的数目既然应該永远与观众的人数相等，所以一个看客就不能占据两个座位，犹如一个演員不能同时扮演几个角色一样；

3. 每当一个看客进出剧場时，所有的座位就相应地縮减或增加：因为，雷德說：所有权并不是天然的，而是获得的；因此，这种权利不是絕对的，因此，构成所有权的占有行为既然是一个偶然的事实，它就不能把它本身所沒有的不变性賦与所有权。爱丁堡的那位教授在說下面这一段話时也好像曾經体会到这一点：

"生存的权利包含着获取必需的生活資料的权利，因此那个規定无辜者的生命应受尊重的正义的法則也同样要求别人不去夺取

他的那些可以維持生命的資料：这两件事同样是神圣的……妨碍别人劳动，这就是对他做了一个非正义的行为，这个行为在本质上是和給他戴上刑具或把他关进监獄的行为相同的；后果是屬于同一类的，并且会引起同样的反感。"

这样，那位苏格兰学派的領袖根本沒有考虑才干或劳动上的不平等就先驗地規定了劳动工具的平等，然后就按照"誰干得好誰就过得好"这句永恒的格言，让每个劳动者去安排他自己的生活。

哲学家雷德所缺乏的，不是对于原則的了解，而是追根究底地研究原則的勇气。如果生存权是平等的，那么劳动权就是平等的，因而占用权也就是平等的。如果一个島上的居民以所有权为借口，用鈎竿把一些掉在海里的企图爬到海岸上来的不幸遭难者赶下水去，他們会不会构成犯罪呢？仅仅想到这样的殘暴行为就叫人噁心。然而所有人却像魯宾孙在他的島上那样，用长枪和枪彈驅逐那个被文明的浪潮推送到岸上来的、想在財产的岩石上面获得立足点的无产者。后者拚命地向財产所有人叫喊："給我工作吧，不要驅逐我，我願意以任何代价为您工作。"那个所有人則举起他的枪尖或他的枪口回答說，"我用不着你的劳力。""至少您可以减低我住房的租金。""我需要我的收入来維持生活。""如果我沒有工作，我怎能付錢給您呢？""这是你的事情。"于是那个不幸的无产者就被急流冲走了；或者，如果他企图在財产的海岸上登陆，所有人就把枪口对他瞄准，将他杀死。

我們刚才傾听的是一位唯灵論者的言論，現在我們要請教一位唯物主义者，然后再請教一位折衷主义者；在繞完了哲学的圈子之后，我們再向法律請教。

按照德斯杜特·德·特拉西的說法，所有权是我們本性上的

一种必需品。这种必需品引起一些不愉快的后果，除非是瞎子才会加以否认；但这些后果是一种不可避免的祸害，这种祸害不足以证明那个原则是沒有用处的：所以，如果因所有权产生弊端而对它忿然指責，那就和因为生命的結果必然是死亡而对生活抱怨一样，是极不合理的。他这个粗暴而无情的哲理至少会保证提出一种坦率的、严正的推理来；让我們看这个保证是否得到实現。

“有人曾經庄严地倡議对所有权进行訴訟……好像在这个世界上应該有或者不应該有所有权是可以由我們来决定似的……。听了某些哲学家和立法者的言論之后，好像觉得人們是在某一个确切的时刻，自发地、毫无理由地說出你的和我的这两个詞来的；觉得他們本来是可以甚或应該不用这两个詞的。但是你的和我的从来就不是由人制造出来的。”

你自己是个哲学家，你未免太現实主义了。你的和我的并不一定像我說你的哲学和我的平等时那样，是指那种同一的关系而說的：因为你的哲学是指从事思考的你而言；我的平等是指宣傳平等的我而言。你的和我的在更多的場合下是指一种关系：你的家乡，你的教区，你的裁縫，你的挤奶妇；旅館中我的房間，戏院中我的座位，国防軍中我的連，我的营。在第一种意义下，有时人們可以說我的工作、我的技能，我的德性，却永远不能說我的偉大或我的尊严；而只有在第二种的意义下，才能說我的田地，我的房屋，我的葡萄园，我的資本，正像一个銀行职員說我的金庫一样。总之，你的和我的都是个人的、但是是平等的权利的符号和表示；在被应用于我們身外的事物时，它們指的是占有、职能、使用，而不是所有权。

如果我不引录一些最明显的原文来加以证明，人們就永远不会相信我們这位作者的整个理論是建立在可怜的、模棱两可的詞义上的。

“在一切公約締定以前，人們不像霍布斯①所說的那样处于純粹敌对的状态中，而是处于一种不相往来的状态中。在这种情况下，人們不知正义和非正义为何物；一个人的权利同另一个人的权利不发生关系。每个人有多少需要就有多少权利，并且都感到有責任利用一切方法去滿足这些需要。”

我們姑且接受这个理論；它的眞伪是沒有什么关系的：因为德斯杜特·德·特拉西不能避开平等不談。依据这个理論，人們在处于不相往来的状态期間，彼此并无任何应尽的义务；他們都有权利去滿足他們的需要而不必考虑到别人的需要，因此，各人都有按照自己的体力和才能对大自然施展他的力量的权利。这在人与人之間就必然产生了財富上的最大不平等。所以，在这里，地位的不平等是不相往来的状态或野蛮状态所独有的特征：这恰好同卢梭的思想相反。我們再看下文：

“只有在訂定了一些默契的或正式的公約时，才开始对这些权利和这个义务规定了一些限制。仅仅在那个时候，才产生了正义和非正义，即产生了一个人的权利和另一个人的权利之間的平衡：直到那时为止，这些权利必然一直是平等的。”

我們应当这样理解他的話：权利曾經是平等的，这就意味着每个人都曾經有权去滿足他自己的需要而不顾别人的需要。换句話說，所有的人都同样有互相侵害的权利；除了詐騙或暴力之外，不曾有过别的权利。他們不仅用战爭和掠夺而且还用强取豪夺和据为私有的手段互相侵害。可是，为了消除这种使用暴力和詐騙的平等权，这个互相侵害的平等权，这个財富不平等和禍害的唯一根源，人們才开始訂立一些默契的或正式的公約，并建立起一种平衡

① 霍布斯（1588—1679）：《自然法則和政治法則的原理》。——原編者

关系：因此这些公約和这个平衡关系的目标是保証全体都能平等地享受美好生活；根据反推的定律，如果不相往来的状态是不平等的根源，社会生活的結果就必然是平等。社会的平衡是强者和弱者的平等化；因为，只要他們之間还沒有平等，他們就是互不相关的；他們决不能訂立盟約，他們永远是敌对的。因此，如果地位不平等是一种不可避免的禍害，那么不相往来的状态也是如此，因为社会生活和不平等是互相矛盾的；所以，如果說人类必然要营社会生活，那么他們必然也要平等：这个严格的結論是絕对站得住的。

既然如此，为什么自从建立了平衡之后，不平等的現象还不断地增加呢？正义的时代为什么永远就是不相往来的时代呢？德斯杜特·德·特拉西是怎样回答的呢？他說：

“需要和資料、权利和义务是意志的产物。如果人什么也不要，这一切就全都沒有了。但是，有一些需要和一些資料，有一些权利和一些义务，这就意味着拥有和占有某种东西 如果就財产的最广泛的意义来說，那就是說有很多种的財产：它們是屬于我們的东西。”

这是一种說不过去的模棱两可的說法，即使为了概括起見也不允許有这种說法。propriété 一詞有两个意义：1. 它所指的是一件事物之所以是这件事物的特性，也就是这件事物所特有的、使它特别不同于其他事物的屬性。当我們說三角形的特性、数字的特性、磁石的特性等等，我們就是按这种意义来用的。2. 它表明一个有智慧而自由的人对于一件东西的支配权；法学家所采用的就是这种意义。所以在铁获得了磁铁的特性这句話和我获得了这块磁铁的所有权这句話中的propriete一詞所表达的概念是不同的。如果因为一个穷苦的人具有两条手臂和两条腿，就說他有財产；如果說他所遭受的饥餓和他能露天睡觉的本領都是他的財产，那就

是玩弄字眼，嘲笑之外还加上了不人道。

“所有权的观念只能建立在人格的观念上。一旦有了所有权的观念，这个观念就必然地、无可避免地、完全地产生出来了。一个人一旦认識了他自己，他的精神人格，他的享受、受苦和活动的能力，他必然也就懂得这个自己就是他可以使之活跃起来的身体、器官及其力量和机能等等的专屬的所有人。既然存在着人造的和約定的財产，当然也有天然的和必需的財产：因为在艺术的創造中，无有不是从自然中得到它的根源的。”

我們应当叹賞哲学家們的眞誠和理智。人具有一些特性；也就是說，按照这个詞的第一种涵义来讲，具有一些官能。他具有这些官能的所有权；也就是說，按照这个詞的第二种涵义来讲，具有对这些官能的支配权。因此就可以說：人具有成为財产所有人的特性的財产。如果我在这里只想到德斯杜特·德·特拉西的权威的話，我将对于举出这样一些愚蠢的話感到多么难以为情！但是，当形而上学和辯证法随着原始的观念和原始的語言产生出来时，整个人类都犯有这种幼稚的思想混乱的毛病。凡是人能称之为他自己的东西，在他的思想上都和他本人等同起来了；他把这个东西当做他的財产、他的財富、他自己的一部分、他身上的一个肢体、他精神上的一种能力。把对物品的占有看作是同自己身体上和思想上具有某种官能或优点一样；而所有权就是以这种虛妄的类推为根据的，就像德斯杜特·德·特拉西說得如此漂亮的“艺术創造摹仿自然’。

但是这位很精明的思想家怎么沒有注意到人甚至不是他自己的官能的所有人呢？人具有一些力量、一些德性、一些才能；大自然賦予他这些东西，使他可以生存、求知和恋爱；他对它們并沒有絕对的支配权，他只有使用权；并且他只能按照自然的法則去行使

这种权利。如果他是他自己的官能的最高主宰，他就能使自己不会餓 也不会感到寒冷；他将能够毫无节制地吃东西并能在烈火中走动，他将能举起高山，一分钟走八百里地，不服药而只用他意志的力量就可以治好病，并且可以使自己长生不老 他可以說，“我要生产，”于是他的工作就应声完成了；他可以說：“我要知道，”于是他就知道了；“我爱，”于是他就享到爱情的幸福了。什么！人对自己本身尙且不能主宰，而他却自以为是不屬于他的事物的主人！让他去利用自然界的財富吧，因为他只能在利用它們的条件下才能生存；但是他要丢掉以所有人自居的妄想，并且要記住这个所有人的名称只是一种譬喻罢了。

扼要地說：德斯杜特·德·特拉西在同一的用語下，把自然和艺术的外在的产物和人的能力或机能都叫做財产，使二者混淆起来了 他就是利用这种含糊的詞义希望以一种无可动搖的方式来证实所有权的。但在所有这些財产中，有的是先天的，例如記忆力、想像力、气力和美貌；其他的則是后天的，例如田地、河流和森林。在原始时代或不相往来的时代，最能干和最强有力的人、即在先天本质方面具有最好禀賦的人有最多的机会去得到后天的財产专供自己享用。現在，就是为了預防这种侵占以及由此而来的战爭，人們才发明了一种平衡（正义），才締結了一些默契的或正式的公約，以便尽可能地用后天的財产上的平等来糾正先天本质上的不平等。只要分割是不平等的，参加分割的人就会一直是互相敌对的，而公約的目的就在于改变这种情况。因此一方面是不相往来、不平等、对立、战爭、劫掠、屠杀，另一方面是社会生活、平等、友誼、和平和爱：让我們选擇吧。

約瑟夫·杜当① 先生是一个物理学家、工程师、几何学家、一个

① 杜当（1765—1848），旧派經济学家或重农主义学派的保卫者 曾在1804年发

很不高明的法学家而根本不是哲学家，他著了一本《政治經济学的哲学》。在这本著作中，他认为自己有責任为所有权进行辯护　他的形而上学好像是从德斯杜特·德·特拉西那里抄襲来的。他一开始就給所有权下了一个斯加納列尔①式的定义："所有权是可以使一件东西归屬于某一个人所独有的权利。"照字面来解釋：所有权就是所有权。

他在书中对意志、自由、人格等問題糾纏不清地說了半天之后，就把財产分为天然的、无形的財产和天然的、有形的財产，这等于德斯杜特·德·特拉西所說的先天的特性和后天的財产；然后約瑟夫·杜当先生就推論出下列两个一般性的命題：1. 对于每一个人来說，所有权是一种天然的和不能让与的权利；2 財产上的不平等是自然的必然結果；这两个命題可以变为另一个比較簡单的命題，即：所有的人都有享受不平等財产的平等权利。

他責备德·西斯蒙第②先生，因为后者曾經写道，除了法律和慣例外，土地所有权并无別的根据；他自己在提到人們对所有权的尊重时說："他們的良知給他們揭示出社会和所有人之間所訂立的原始契約的本质。"

他把所有权和占有、共有和平等、正义的事物和天然的事物、天然的事物和可能的事物等概念混淆在一起：有时他把这些不同的概念当作是相等的，有时他好像又加以区別，乱成一团，以致于批駁他倒比了解他容易得不知多少。起先，《政治經济学的哲学》的书名引起了我的注意，但在作者的那些費解的內容中，我却只得

表一本《对于政治經济学的进展的推理分析》，并于1835年发表了《政治經济学的哲学》。——原編者

① 斯加納列尔，法国十七世纪大戏剧家莫里哀喜剧中的人物，他专說尽人皆知的庸俗的話。——譯者

② 德·西斯蒙第，关于他的注文見本书第96頁。——譯者

到一些庸俗的观点；所以我不拟再加論述。

古尙先生在他的《道德哲学》第15頁中教导我們說，一切道德、一切法律、一切权利是連同下列的訓誡一起交給我們的：自由的人始終是自由的！好极了！大师；如果我能做到的話，我要保持自由。他又接着說：

"我們的原則是正确的；它是好的，它是合乎社会的。不要害怕把它推到极端。

"1 如果人身是神圣的，他的整个天性也就是神圣的；特别是他的內在的活动，他的情感，他的思想，他的意志的判断。因而就須尊重哲学、宗教、艺术、工业、商业以及自由的一切产物。我說的是尊重，并不仅仅是容忍；因为人們不是容忍权利，而是尊重权利的。"

我对这一套哲学完全拜服。

"2 我的神圣的自由，在外界有所活动时，需要一个我們称之为身体的工具：所以身体就分享着自由的神圣性；所以它本身是不可侵犯的。这是个人自由原則的基础。

"3 我的自由，在外界有所活动时，需要一个場地，或者一种物质，換句話說，需要一份財产或一件东西。所以这件东西或財产自然也就分享着我的人身的不可侵犯性。例如，我占据了一个为我的自由向外发展所必需的和有用的工具 我說：既然这个物件不屬于别人，它就是我的；因此，我对它的占有是合法的。所以，占有的合法性是以两个条件为依据的。首先，我只能在我是自由人的条件之下占有；如果你抑制自由的活动，你就是摧毁我的劳动的能力；可是，只有通过劳动，我才能够利用这个財产或物件，并且只有在我利用它的时候，我才占有它。所以自由活动是所有权的原則。但是这并不足以使占有合法化。所有的人都是自由的，大家都能

通过劳动而利用一项财产；这是不是說所有的人都有权享受一切财产呢？完全不是这样。要想合法地占有　我不但必須以自由人的資格从事劳动和生产，而且还必須首先占用那个财产。总之，如果劳动和生产是所有权的原則，那么首先的占用就是它的不可缺少的条件。

“4 我合法地占有了；所以我就有权随意去使用我的財产。我也有权把它送給别人。我也有权把它遺傳下去：因为，既然一个自由的行为可以使我的贈与行为成为神圣的，所以在我死后，这个贈与行为仍然像我活着的时候一样是神圣的。’

总之，按照古倘先生的說法，要成为所有人，你就必須通过占用和劳动而取得占有：我再补充一句，还必須来得及时，因为如果先占者已占用了一切，新来的人还有什么可以占用的呢？他們虽然有着用以工作的工具，却沒有施工的材料，怎么办？难道他們之間必須互相吞噬嗎？这是謹愼的哲学家所料想不到的可怕的极端；因为偉大的天才总是不大理会小事的。

我們也应当注意到古倘先生不承认占用或劳动能够独自产生所有权，他认为这是从两者的結合中产生出来的。这就是古倘先生所爱好的折衷主义的手法的一种；古倘先生比任何人都更加不应当采用这种手法。

他不是从分析、比較、淘汰和縮减的方法（在形形色色的思想和古怪的見解中去发現眞理的唯一手段）入手，而是把所有的体系杂凑在一起，然后宣称每个体系既是正确的，又是錯誤的，并且說：那就是眞理。

但是我曾声明在先，我将不予駁斥；相反地，我将从一切想像出来的有利于所有权的假設中找出那种不利于所有权的平等原则。我已經說过，我的整个的論证方法是这样：指出一切理論实质

都无可避免地具有平等这个大前提；同时我希望有一天能够指出，所有权的原则正在损害着經济学、法律学和政治学的原理，从而把它們引入歧途。

好吧！如果人的自由是神圣的，那么根据同样的理由，它对于所有的人应該同样是神圣的；如果它为了能够在外界活动即为了生活而需要一份財产，那么物品的这种私有化对于所有的人也同样是必要的；如果我想使我的私有权受到尊重，那么我也就必須尊重别人的这种权利；因此，在无限的范圍內，一个人的私有化的权力只受他本身的限制，而在有限的范圍內，这个同样的权力却将按照人数和他們所占用的空間之間的数学关系而受到限制，这些，依照古尙先生的观点来說，不都是正确的嗎？因此，是不是由此可以推論，一个人不能阻止与他同时代的另一个人去把相等于他自己的东西据为私有，他更不能剝夺将来的人去行使这个权能，因为个人固然会死亡，全体却是継續存在下去的，并且永恒的規律是不能由一种对于它們的現象的局部观察来决定的呢？最后，人們不就可以由此得出下列的結論：每逢出生一个享有自由的人，别人就必須挤得更紧一些，并且，按照义务的相互性来說，如果这个新来的人后来被指定为継承人，那么継承权就不能使他享有兼有权而只能給他选擇权呢？

我在上面分析古尙先生的思想时，甚至連他的語調也照样采用了；我因此感到羞慚。难道我們要用这样华丽的文字和这样动听的話語来說明这样一些簡单的事情么？人为了生活，需要劳动；因此他需要生产工具和生产資料。这个从事生产的需要造成他的生产权利。这个权利是由他的同类給他保证的；他对他們也負有同样的保证責任。举例說，如果在一处像法国这样大的、空无居民的土地上安置十万个人，每个人就享有十万分之一的土地权。如

果占有者的人数增加，每个人应得的部分因而就要相应地减少，所以如果居民的人数增高到三千四百万，那么每个人的权利就将是三千四百万分之一。現在，如果你把警察系統和政府、劳动、交換、继承等等作这样的安排，使劳动工具能够永远由所有的人平分，并且使每个人都自由，那么这将是一个完善的社会。

在所有权的全部辯护人中，古尙先生是把所有权的基础闡述得最好的。和經济学家們相反，他主張除非事先存在着占用，劳动是不能产生所有权的，并且和法学家們相反，他主張民法可以确定并实行一种天然的权利，但是它不能創造这种权利。事实上，如果說，“仅仅由于财产的存在，所有权就已經得到說明；民法的作用純粹是宣告性的”，这是不够的。說这种話，就等于承认无法答复那些对事实本身的合法性表示怀疑的人們。每一种权利必須由它本身或者某一种先已存在的权利来证明它是合法的；所有权并不例外。由于这个緣故，古尙先生力求把人格的神圣以及意志賴以同化一件东西的行为作为所有权的根据。古尙先生的一个門徒說过：“物品一旦被人所接触，就从他那里得到一种使它們轉化并賦以人性的特征。”我坦白地說，在我这方面，我根本不相信这种魔术，并且我以为沒有再比人的意志更不神圣的了。这个学說尽管从心理学和法学来看都是脆弱的，却比那些以劳动或法权作为所有权的根据的学說較有哲理和較为深刻。現在，我們已經看到我們所談起的那个学說会得出什么結論，——結論就是平等，在它全部的辞句中，它都涉及到平等。

但是，也許哲学凡事总是从高处着眼，所以不大切合实际；也許从思辨的极高峰来看，这位形而上学的理論家覚得人太渺小，辨别不出他們之間的差别；最后，也許地位平等是这样的一些原則之一，这些原則作为一般的通則是眞实的和高超的，但是如果要把它

們严格地应用到生活习惯和社会事务中去，那就会是可笑的、甚至是危险的。无疑地，在这种情况下，就需要效法道德学家和法学家的明智的保留态度；他們警告我們不要把任何事物推向极端，劝告我們要小心翼翼地对待任何的定义，因为据他們說，如果从揭露定义的災难性的后果入手，沒有一条定义是不能根本推翻的（Omnis definitio in jure civili periculosa est: parum est enim ut non subverti possit）。地位平等，在所有人听来，这是一个可怕的教条，在穷人的病榻边是一个令人得到安慰的眞理，在解剖学家的解剖刀之下是一个可怖的事实；搬到政治、民法和工业的范圍內，地位平等只是一种欺人的不可能的事、一块眞正的誘餌、一句恶魔的謊話。

我决不想使讀者大吃一惊；我像厌恶死亡一样厌恶那种在他的言行中使用一套詭計的人。从这本著作的头一頁起，我就很清楚地和很坚决地表明了我的态度，使大家都能知道我的思想和希望的傾向；他們会天公地道地說，实在不容易找到比我的态度更直爽大胆的。因此，我胆敢說，不久我們就可以看到，为哲学家所十分欽佩的这种保留态度——就是道德学和政治学的教授們所竭力劝告采取的这种适可而止的精神——将只能被看做是一种沒有原則的科学所具有的可耻的特征，只能看作是这种科学受到駁斥的明证。在法制和道德学方面，正如在几何学上一样，定理是絕对的，定义是无疑的；如果一項原則的各种結論是按邏輯推断出来的，它們就都是可以接受的。可悲的驕傲！对于我們的本性，我們一点也不了解；我們却把我們的謬誤全归罪于本性，并且我們愍性大发，居然高呼說："眞理就在于怀疑，最好的定义就是什么也不要加以确定。"总有一天，我們会知道法学上的这种可怜的不确定性究竟是从它的对象身上来的，还是从我們的偏見中来的；我們还会

知道，在解釋社会現象时，是否也像哥白尼当他从反面攻击托勒密的体系时所做的那样，应当更换我們的假設。

但是，如果我現在立刻来指出我們上面所說的那种法学也在不断地引据平等来证实所有权是正当的，人們会說些什么呢？会提出什么論证来反駁呢？

第三节 作为对所有权的承认和它的基础的民法

包梯埃① 好像认为所有权完全和王权一样是神授的权利：他把它的根源一直追溯到上帝本身（Ab Jove principium）。他就是这样談起的：

“上帝对宇宙和一切包含在宇宙中的事物具有最高支配权（Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo）。为了人类，他創造了世界和世界所包含的一切生物，并給与人类对这些生物一种从屬于他們的支配权：‘你派世人管理你双手所造的东西，使万物都伏在他們的脚下，’《詩篇》的作者这样說。② 上帝創造世界完毕后，在把它交給人类时向我們最初的祖先說了这几句話：‘你們要生养众多，遍滿了地，’等等。③”

在这个庄严的开端之后，誰能不相信人类是像一个大家庭那样，在一个尊严的父亲保护之下，过着友爱团結的生活呢？可是，老天爷！多少兄弟在互相敌对啊！有多少不慈的父亲和多少揮霍浪費的子女啊！

上帝把世界給予人类：为什么我什么也沒有得到呢？他使万

① 包梯埃（1699—1772），有名的法国法学家。在他很多的著作中，这里可以特别指出：《論財产支配权，論占有权的續篇》。——原編者

② 参看《旧約詩篇》第8篇。——譯者

③ 見《旧約創世記》第9章。——譯者

物都伏在我的脚下，而我連睡觉的地位都沒有！他通过他的解釋者包梯埃的器官給我們說：你們要生养众多。啊，博学的包梯埃！您认为做和說一样容易；但是您必須給鳥一些青苔，好让它去做窠。

“在人类蕃殖起来以后，人們就在他們之間分配土地和地面上大部分的东西；从那时起，分給每个人的东西就专門屬于他的了：这就是所有权的起源。”

还是請您談談占有权吧。人們曾經生活在一种共产主义的社会中；这种共产主义究竟是积极的还是消极的，关系不大。那时沒有所有权，甚至也沒有私人占有。由于占有的产生和发展慢慢地迫使人們从事劳动以增加生活必需品，人們就正式地或默认地（这与本題无关）协議規定，唯有劳动者才是他的劳动成果的所有人；这就是說，人們只是宣布了这样一个事实：以后任何人不劳动就不能生活。因此，必然的結果是，要想在生活必需品上得到平等，就必須提供相等的劳动；并且，要求得劳动相等，就必須有相等的劳动工具。凡是不劳动而凭暴力或策略攫取别人的生活必需品的人就破坏了平等，他就自居于法律之上或法律之外。无論是誰，如果借口比較勤劳而霸占了生产手段，也是摧毁了平等。在那时，平等既然是权利的表現，凡是侵犯平等的人就是非正义的。

因此，劳动产生了私人占有，即及物权。可是这个权利适用在什么东西上呢？显然是生产品而不是土地。阿拉伯人始終对此抱着这样的見解；并且根据凱撒和塔西佗的报告，古代的日耳曼人也是这样来体会的。“阿拉伯人”，西斯蒙第[①]先生說，“承认各人对

① 西斯蒙第（1773—1842）是日内瓦一个耶稣教傳教士的儿子，起初，他是亚当·斯密学派正統派的經济学家。他发表过《商业財富論》（1803）；后来面对着大工业“危机时期”工人們悲惨的景象，他在他的《政治經济学新原理》（1827）中有力地揭穿了人剝削人的情况。——原編者

他自己所豢养的牲畜的所有权，他們对于耕种一块土地的人可以取得收获物这一点，也无異議；但是他們不明白为什么另一个人、即和他同等的人就不能輪流地去耕种那块土地。在他們看来，先占人的权利所造成的不平等不是以任何正义的原則为基础的；而当所有的土地落入某些居民的手中时，这些居民就取得了对那些土地的独占权，这种独占权是有利于他們而不利于他們所不願向其屈服的本国其余的居民的……”

在别的地方，人們已經分享了土地。我承认在劳动者之間因此产生了一种比較巩固的組織，并且这种固定而长期的分配方法可以提供更多的便利[①]。但是这种分配怎么会在大家原先享有不能出让的占有权的物品上面給每个人造成一种可以移轉的所有权呢？就法学的用語来說，从占有人变为所有人在法律上是不可能的；这个变化无形中承认了在原始时代的审判中可以同时进行請求占有和确认所有权；而那些分享土地的人相互之間的租让行为，就等于是把天然的权利进行交易。原始时代的农民，同时也就是原始时代的立法者，不像我們的法学家那样的博学，这点我是同意的；并且，如果他們眞是那样博学的話，他們也不会做得更坏；所以他們当时沒有預料到私人占有轉变为絕对所有权的后果。但是，为什么那些后来规定及**物权**和**对物請求权**的区别的人沒有把它应用到所有权原則的本身中去呢？

让我提醒法学家注意一下他們自己的原理吧。

所有权的原因，即使是有的話，也只能是一个（Dominium non potest nisi ex una causa contingere）。我可以用几种不同的名义

① 这里指出了私有财产因为对社会有益而被证明为合理的这一点，但作者的注意力并不局限于此。在几頁以后，作者将提出遺产继承权是一种保持平等分享的合乎自然的和正义的手段。——原編者

实行占有；我只能根据一个名义而成为所有人（Non, ut ex pluribus causis idem nobis deberi potest, ita ex pluribus causis idem potest nostrum esse）。那块我已开垦并耕种的、我已在上面盖了房屋的、养活着我自己、我的家屬和我的牲口的土地，我可以这样地加以占有：1.以先占人的名义；2.以劳动者的名义；3.根据在分割时把这块土地分配給我的社会契約。但是所有这些名义的任何一种都沒有給我所有权。因为，如果我企图以占用为依据，社会就可以对我說："我在你以前就占用了它"；如果我提出我的劳动作为有利于我的根据，那么社会就会說："只有在这个条件之下，你才能占有"；如果我提起契約，社会就会反駁說："这些契約所确切規定的，只是用益权人的資格。"可是，所有人所能举出来的，就只是这样的一些根据；他們从来沒有能够找出别的根据来。事实上，每一种权利——这是包梯埃这样說的——都可以在享有权利的人身上得到一个产生它的原因；但是，在这个有生有死的人身上，在这个会像影子那样消逝的大地之子的身上，就身外之物来說，只存在着一些占有的根据，而不存在任何所有权的根据。所以，既然产生权利的原因并不存在，社会怎么会去承认一种于它本身有害的权利呢？社会在許可占有时，怎么会賦与所有权呢？法律怎么会核准这种权力的濫用呢？

德国人昂西雍①对此作了答复：

"某些哲学家主張，人在把他的力量施加于一件自然物（例如一块地、一棵树）的时候，只能在他对这物体所作出的改变上，在他給与这个物体的形状上，而不是在物体的本身上获得一种权利。这是多么无謂的区别！如果形状能够和物体分离开来，也許还可以

① 昂西雍（1767—1837），生于柏林，牧师，作家，政治家，保守思想的辯护人和折衷主义的哲学家。——原編者

有怀疑的余地；但是由于这种情况几乎总是不可能的，所以把人的力量施加于可見世界的各个部分的行为就是所有权的根据，即财物的最初的起源。”

这是多么无謂的借口！如果形状不能和物体分开，所有权也不能和占有分开，那就必須均分占有：无論如何，社会总还保留着对所有权規定一些条件的权利。我假定一块被私有的土地能够产生总額为一万法郎的收益；并且这块土地是不能分割的（很少有这种情况）。我还假定，按照經济上的計算，每个家庭每年消費的平均額是三千法郎；这块土地的占有人应当負責以善良家长的态度加以經营，他应当繳納給社会一笔等于一万法郎的款項，其中除去經营的一切費用和維持家庭所需的三千法郎。这笔上繳的款項并不是地租，这是一种补偿。

那么，如果有一个司法裁判机关作出下列的判决，那成了什么样子呢？

“既然劳动把一件东西的形状改变得如此厉害，以致除非把物体毁掉就无法把形状和原物分开，所以必須或者剝夺社会或者使劳动者丧失他的劳动果实。

“既然在其他一切場合，对于原材料的所有权能使人获得在除去成本后所剩下的增加到物体上去的附屬物；而在这个場合，对于附屬物的所有权却应該使人获得对基本財产的所有权；

“因此，靠劳动而取得財产的那个权利，决不能对个别的人行使；它只能对社会发生效力。”

这就是法学家推論所有权时所用的固定方式。法律的制定是为了确定人們的相互之間的权利，即确定各人对每一个人和各人对全体的权利；好像比例式可以不必有四項就能构成似的，法学家总是不注意最后的一項。只要人和人相对抗，財产就成为財产的

抗衡力，并且这两种力量相互之間就能建立起平衡来；等到人处于孤立状态，即当他和他自己所代表的社会相对抗时，法学就立刻不能发生作用了：西密斯[①]的天平上就失去了一个称盘。

請您听听雷納城的那位教授、博学的杜利埃的話吧

"由于占用而获得的这种优先权怎么能够变成固定和永久的所有权的呢，为什么这个所有权在先占人停止占有之后仍旧继續存在，并且人們可以要求收回呢？

"农业是人类蕃殖的一个自然的結果，而农业反过来又有利于人口的增长并使人們有必要建立一种永久性的所有权；因为如果一个人沒有把握得到收获，他怎肯辛苦地去耕耘和播种呢？"

如果要安定种田人的心，那么保证他对于收获物享有占有权就够了：我們甚至可以答应，在他自己継續从事耕种的期間，維持他对土地的占用权。这就是他有权希冀的全部內容，这就是文明进步所需求的一切。但是所有权啊所有权！既然一个人既不占用又不耕种土地，誰有权力让他享有这种收回土地的权利呢？誰可以要求享有这种权利呢？

"如果要取得永久的所有权，仅仅耕种是不够的；必須要有一些具体的法令和执行这些法令的官吏；总之，要有文明的国家。

"人类的蕃殖曾使农业成为必要；有必要保证耕种者得到他的劳动果实这一点，使人們感到必須建立一种永久的所有权并制訂保障这种所有权的法律。所以我們应当把文明国家的确立归功于所有权。"

是的，說到我們的文明国家，像您所創造的那样，它最初是专制政治，后来是君主制，后来是貴族特权制，如今是民主制，但始終

---

① 西密斯，希腊神話中代表司法的女神，手持天平。——譯者

是暴政。

“如果当初沒有所有权这一紐带，就永远也不可能使人們服从法律的有益控制；如果当初沒有永久性的所有权，地面可能継續是一片广闊的森林。所以我們应当同意那些最审愼的作者的說法，即：如果說暫时性的所有权或由占用所产生的优先权在建成文明社会以前就已存在，那么像我們今天所知道的那种永久性的所有权却是民法的产物。民法規定了以下的原則：所有权一旦获得之后，除非由于所有人的个人自願行为，永远不会丧失，并且甚至在所有人失去了对物的占有或持有之后而該物处于第三者的手中时，所有权仍然可以得到保持。

“所以所有权和占有在原始时代是混淆在一起的；通过民法，它們才变成彼此不同的和独立的两件事；按照法律的用語来說，两者毫无共同之处。从这里我們可以看到在所有权方面发生了多么奇妙的变化，民法使自然受到了多么大的改变。”

因此，在确立所有权的时候，法律并不是一种心理事实的表現、一項自然法的发展、一种道德原理的应用。它已經逾越了它的职权范圍而眞正地創造了一种权利。它使一个抽象观念、一个譬喩、一种虛拟現实化了；并且在这样做的时候，不去預料可能发生的情况，沒有注意流弊，沒有考虑它所做的是好事还是坏事。它保障了自私心；它贊成了荒謬的主張；它接受了邪恶的願望，好像它有权去填滿一个无底洞和把地獄充实起来似的！盲目的法律，愚人的法律，不能称为法律的法律；爭吵、說謊和流血的語言。这种法律像社会的守护神似的，始終在被重新采用、恢复名誉、改头换面和加强起来；它扰乱各民族的良心，迷糊法学大师們的思想，造成各国的一切災难。它正就是基督教义所譴責的，但也正是被基督教的无知的敎士們看作是神一样的。这些傳教士对于自然和人

缺乏研究的兴趣，正和他們沒有能力閱讀他們的經文一样。

但是，法律在創造所有权的时候是以什么为指导的呢？是受什么原則支配的呢？它的标准是什么呢？

万万料想不到：这就是平等。

农业曾經是土地占有的基础，是所有权的起因。如果不在同时保证农民能得到生产工具，那么保证他得到他的劳动果实这句話就毫无意义。为了保护弱者不受强有力者的侵犯，为了消灭掠夺和欺詐，人們觉得有必要在占有人与占有人之間确立一些永久性的分界綫、一些不能逾越的障碍。人口一年年的增多，农民的貪欲一年年的增长：人們就认为最好是树立起一些使野心不能逾越的界綫，从而可以把野心控制住。这样，由于需要得到为維持公共安全和每个人的安乐所必要的平等，土地就被私有化了。当然，这种分割从未有过地理上的平均；許多权利，有些是以自然为根据的，但解釋不当而应用得更不恰当，例如继承、贈与、交易等等便是；其他一些权利，像出身和地位的特权，是一些愚蠢和暴力的不正当的产物，它們都起了防止絕对平等的作用。但是，原則仍旧不变：平等曾經认可了占有，平等又认可了所有权。

既然每年必須給农民一块可供播种的田地，对于当时的野蛮人来說，与其每年发生爭吵和打架，与其把他們的房屋、家具和家屬不断地从一个地方搬到另一个地方，还有什么办法比把一份固定而不得出让的产业指派給每一个人来得更方便和更簡易呢？

既然必須使远出作战的人在征战結束归来时不致由于为祖国服务而变得一无所有，并且必須使他能够恢复他的产业；所以习慣上就規定了：所有权仅凭意图（nudo animo）就可以得到确保；它只有在所有人表示同意和自願放棄时才会丧失。

既然必須使分割时的平等能够一代一代地保持下去，免得每

逢一家有人死亡的时候就須重新把土地分配一次，所以由子女和亲屬按照血緣和亲戚的等級来继承他們的先人就显得是合乎自然和正义的了。因此起初只产生了仅仅承认一个继承人的封建的和家长制的习慣，后来則由于应用了和平等原則完全相反的办法承认所有的子女都能分享父亲的遺产，而永远廢止了长子继承的特权，一直到我們最近仍是如此。

但是在这些屬于本能性的組織的粗野发端和眞正的社会科学之間有什么共同之处呢？这些从来不知道統計、估价或政治經济学为何物的人怎么会把一些立法原則留傳給我們呢？

“法律，”一位現代的法学家說，“是社会的一种需要的表示、一种事实的宣告：它不是立法者制訂的，而是由他陈述的。”这个定义并不正确。法律是一种借以滿足社会需要的方法；它不是由人民来表决的，不是由立法者表达出来的：它是由学者发見并規定下来的。但是法律，正如孔德① 先生专門用了半本书来解說的那样，最初不过是**一种需要的表示**和滿足这个需要的方法的指示；直到如今，它依然仅仅是如此。法学家們由于抱着机械的忠誠，充满着頑固的精神，敌視一切哲学，一味喜欢咬文嚼字，所以总是把那些仅仅是善良的但缺乏远見的人們的輕率的願望当作科学的最后結論。

土地所有权的过去的奠基人沒有預料到，这种能够保留一个人的产业的永久的絕对权，这种在他們看来既是大家都能享受的因而也就是公允的权利，包含着轉让、出卖、贈与、取得和抛棄等等的权利；因而这种权利恰恰有助于摧毁平等，而他們当初却正是为了保持平等才确立这种权利的。即使他們曾經預料到这一点，他們

① 弗朗斯瓦·沙尔·路易·孔德(1782—1837)，薩伊的女婿，于1814年和杜奴瓦耶一起創办了两月叶周刊《評論》，后来改为合訂本。在1834年，他发表了一部《财产論》两册，8开本。——原編者

也毫不在意；眼前的需要占据了他們的全部注意力，并且像在类似情况下常常发生的那样，缺点起初并不太大，而且是难以觉察到的。

这些天真的立法者沒有預料到，如果所有权仅凭意图就可以得到保持，那它还带有出租、租佃、在借貸时收取息金、靠交易获利、授与年金以及对于一块有意保留但并未耕作的田地征收租税等等的权利。

我国法学界的这些前輩沒有預料到，如果继承权决不是自然所給与的保持財富平等的方法，那么各个家庭很快就会变成具有最大災难性的排斥作用的犧牲者；并且，社会由于受到它的一个最神圣的原則的沉重打击，将因豪富和穷困日趋极端化而自取灭亡[①]。

---

① 特別是在这里，我們的祖先把他們十分簡单的头脑充分地表現出来了。既經規定了在沒有婚生子女的場合可以由兄弟兄来参加继承，他們竟不能利用这些兄弟兄来平衡两个不同支系的分割份，使同一家庭中不致同时存在貧富不均的两个极端。例如

甲死的时候有两个儿子，乙和丙是他的遺产的继承人，这两个继承人平分死者的財物。但乙只有一个女儿，而他的兄弟丙却遺有八个儿子。显而易見，如果要同时遵守平等原則和继承原則，就应該由乙和丙的子女按七份来分享那两份产业；因为不是这样的話，一个外人可以和乙的女儿結婚，并且通过这个婚姻关系，甲遺留的財产的半数将移轉到另一个家族中去，这是和继承原則相違背的。而且，丙的儿子由于人数多，他們将成为穷人，同时他們的堂姊則將非常富有，因为她是独生女，这是与平等原則相違背的。只要把这两种表面上看来是彼此对立的原則結合起来，推广它的适用范圍，就可以使人相信在我們今天遭到愚蠢反对的继承权并不妨碍平等的維持。

无論我們生活在哪一种形式的政权之下，死者控制着生者这句成語永远是适用的，这就是說，无論被认可的继承人是誰，遺产和继承永远是存在的。但是圣西門主义者希望由官員来指定继承人❶；其他一些人則希望由死者来选擇继承人，或者由法律来假定死者所选擇的继承人，主要的問題是希望在平等的法律所允許的范圍之內，自然的願望能够得到滿足。現在，遺产继承的眞正調节者是偶然的机会或任性的行为；可是，在立法方面，偶然的机会和任性行为都不能被认为是指导原則。大自然在把我們平等地創造出来之后，其所以給我們指出了继承的原則，就是为了要避免偶然的机会所引起的种种糾紛，这个原則就像是社会要我們在我們全部的弟兄中推选出我們认为最有才干的人来完成我們的未竟之业一样。

❶ 这里，蒲魯东对于圣西門主义者的見解解釋得不够淸楚。他們是遺产的仇敌，

他們沒有預料到……。但是难道我有必要再多說么？結果是显而易見的；并且現在也不是去批評全部法典的时候。

所以，对我們来說，研究古老民族的所有权的历史只是一种增加学識和滿足好奇心的工作。事实不能产生权利，这是法学上的一个法則；要知道所有权也不能离开这个法則；所以普遍承认所有权的事实并不能使所有权合法化。像对气象变化的原因和天体运动犯过錯誤那样，人类对社会的构成、权利的性质和正义的应用也曾經犯有錯誤；因此不能把他們的旧的見解当作信条。印度人被划分为四个等級；尼罗河和恒河两岸的土地以前是根据血統和地位分派的；希腊人和罗馬人曾把財产放在天神的保护之下，在他們之中，划界和丈量的工作是和宗教仪式一起举行的；这一切对于我們有什么关系呢？特权形式的多样性不能使非正义成为正义；对于主神朱匹忒[①]的信奉并不能作为反对公民平等的证据，同样，关于浪漫的維納斯[②]的那些宗教剧也絲毫不能证明夫妇之間可以不守貞操。

作为支持所有权的证据，人类的权力是无效的，因为这个必然从屬于平等的权利是和它的原則相違背的；許可所有权的宗教裁断是无效的，因为教士向来总是为君主服务的，天神說的話总是符合政客的願望的。据說所有权給了社会一些利益，但这并不能减輕所有权的罪过，因为这些利益实在是由平等占有的原則产生的。

因此，在闡明以上各点以后，下列关于所有权的热情的贊歌又

他們責成一些特設的官員来把財物分配給最有能力去利用它們的人“財产的移轉，无論是生前或死后，只能在一种新租約的形式下进行，这个新租約的一方就是一个新的管理人，又卖、拍卖、遺贈、轉让、典质、抵押、征用等等都不应存在。”（《圣西門学說》1829年，第12次演讲会，蒲格来和哈来維版，第396頁）。——原編者

① 朱匹忒，罗馬神話中的主神，即希腊神話中所称的宙斯。——譯者

② 維納斯，希腊神話中主管美和爱的女神。——譯者

有什么价值呢?

“所有权的制定是人类最重要的一种制度……”

是的,像君主政体是人类最光彩的制度一样。

“地球上人类昌盛的首要原因。”

因为人类以为正义是他們的原則。

“所有权成为他們的志願的正当目标、他們的生存的希望、他們的家屬的庇护物;总之,它成为家庭、城市和政治国家的基石。”

所有这一切純粹是由生产产生的。

“永恒的原則。

所有权像一切否定那样是永恒的。

“它是屬于一切社会制度和公民制度的。”

由于这个緣故,一切以所有权为基础的制度和法律都将消亡。

“这是一种和自由同样可貴的恩物。”

对于发了財的所有人才会是这样。

“的确,它是可供居住的地区所以被开垦的原因。”

如果农民不再是佃戶,难道田地就会耕耘得更坏些么?

“它是劳动的道德和保证。”

在所有权的制度下,劳动不是一个条件,而是一种特权。

“它是正义的应用。”

如果沒有財富上的平等,正义是什么呢?是一具使用假法碼的天平而已。

“完全是合乎道德的。”

挨餓的肚子是不知道什么叫道德的。

“整个的公共秩序。

当然,那就是确保所有权。

“都是以所有权为基础的。”①

所有权确是一切現存事物的基石，但它又是一切应該存在的事物的絆脚石。

以下是我的摘要和总結：

占用不但可以导致平等；它还可以防止所有权。因为，既然每一个人只要生存就有权占用，并且为了要生活，就不能沒有經营和劳动的手段；另一方面，既然占用者的人数不断地因出生和死亡而发生变动，因而每个劳动者所能要求的物质的定量也随着占有者的人数多寡而有所不同，因此占用总是由人口来决定的；最后，既然在法律上占有永远不能保持不变，在事实上它就不可能变为所有权。

所以一切占用人必然是占有人或用益权人，而这种职能就使他不能成为所有人。要知道，用益权人的权利是这样一种权利：对于托付給他的东西，他要負責；他应当以符合公共利益的方式，按照保全并发展那件东西的目的而加以使用；他不得自作主張来改变它、减損它或使它变质；他不能分割用益权，使另一个人从事劳动而由他自己来收取利益；总之，用益权人是处于社会监督之下，服从劳动的条件和平等的法則的

罗馬法上的所有权的定义因此就被推翻了：定义中所說的使用权和濫用权是从暴力中产生出来的不道德的行为，是民法加以批准的一种最荒謬的主張。人从社会的手中得到他的用益权，只有社会可以永久地占有，个人会死亡，社会是永远不灭的。

当我討論这样簡单的眞理时，我的内心感到多么痛切的厌恶！

① 奇洛《对于罗馬人的所有权的研究》❶。

❶ 奇洛（1802—1881）在1835年发表过《从历史的角度評介海奈克栖乌斯的罗馬法原理》，同年又发表了蒲魯东所引証的那本著作。——原編者

难道我們今天对它們还有怀疑嗎？难道为了它們的胜利，必須再度武装起来嗎？并且，如果沒有理智，单靠暴力能够把这些眞理引到我們的法律中去嗎？

占用权对于一切人是平等的。

占用的尺度既然不是由意志而是由空間和人数的可变的条件来决定的，因此所有权就不能形成。

这个說法是任何法典所沒有規定过的，也不是任何宪法所能采納的！这些是民法和国际法所拒絕采納的原理！

但是我听到了拥护另一种体系的人們的主張："劳动！这是所有权的基础！"

讀者，請您不要受騙吧。所有权的这种新的根据比先前的根据更坏，我現在就要不揣冒昧地指出一些比您至今所看到的更为明显的事情和駁斥更加不合乎正义的主張。

第三章 劳动是所有权的动因

現代的法学家因为受到了經济学家的影响，差不多都放棄了太不可靠的原始占用学說而专門采用那种认为劳动产生所有权的学說了。他們在这方面自欺欺人并以循环論法从事推理。古尙先生說，为了劳动，就必須占用。因此，我接着說，占用权是一律平等的，要想劳动就必須服从平等。卢梭曾經高呼說，“富人們尽管說，‘这道墙是我修建的，这块土地是凭我的劳动得来的。’人們可以反問：‘請問，你占地的界限是誰指定的呢？我們并沒有强使你劳动，你凭什么要我們来負担你劳动的报酬呢？’”① 所有的詭辯在这个論证面前都被粉碎了。

但是拥护劳动来源說的人沒有觉察到他們的体系是和《民法法典》根本矛盾的，这部《法典》的全部条文和規定都假定所有权是以原始占用的事实为根据的。如果劳动通过它所产生的私有化作用而单独产生所有权，《民法法典》就是在說謊，宪章就成为一种妄語，我們整个的社会体系就成了一种侵犯权利的行为。我們在进行本章和下一章的討論时将得出这个結論；在这两章中，我們将就劳动权和私人占有这一事实本身一并加以討論。我們将在那里同时看到，一方面我們的立法是自相矛盾的；另一方面，我們的新法学是旣和它本身的原則又和我們的立法相反的。

我已經說过，以劳动作为所有权的基础的学說和把占用作为它的基础的学說一样，无形中都包含着財富上的平等；讀者一定迫

---

① 卢梭《論人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1962 年版，第 127 頁。——譯者

不及待地要知道我将怎样从才能上和禀赋上的不平等中推断出这个平等的定律．他等一会就将得到滿足了。但我应当先让讀者注意一下爭論中的这个显著的特征，即以劳动代替占用作为所有权的原则，并且我应当迅速地看一看某些偏見；这些偏見是慣常被所有人所主張的，并且是被規定在立法中的，但却被劳动学說彻底推翻了。

讀者，您有沒有旁听过对被告的訊問？您有沒有注意到他的狡辯、繞弯子、遁辞、指东說西和支吾其辞？他被駁倒，他的一切陈述都被推翻，他像一只野兽那样被那絲毫不肯放松的法官追逐着，他被一个接一个的假設网罗住；他肯定、抵賴、否认、自相矛盾；他用尽了雄辯术的一切策略，他比那个发明了三段論法的七十二种方式的人要更加詭譎和更加巧妙一千倍。所有人在被要求为他的权利辯护时，他就有这样的表現。起首，他拒絕答复，他叫嚷，他威胁，他藐視；后来，在被迫进行辯論时，他就用狡辯把自己武装起来，在他的四周安排了强大无比的炮兵陣地，交叉地开火，輪流地和同时地把占用、占有、时效、契約、有史以来的习惯和普遍的承认摆出来进行反抗。在这个陣地上失敗以后，所有人像一只受伤的野猪一样，对他的追逐者反扑过来。他激昂慷慨地叫喊着說："我做的事情还不仅是占用，我已經进行过劳动、生产、改进、改造和創造。这所房屋、这些田地、这些树木都是我双手的成績；我把这些荊棘变成一个葡萄园，把这个矮树丛变成一棵无花果树；今天我收获我的辛勤劳动的果实。我已用我的汗水弄肥了这块土地，我曾把工錢支付給我的工人，他們如果得不到我所給他們的工作，早就餓死了。既然誰也沒有分担我的劳苦和开支，因此誰也沒有权利来分享我的利益。"

所有人呀，你曾經劳动过！那么你为什么又提起原始占用呢？

什么！是不是你对于你的权利沒有信心？还是你企图欺騙人們幷迷惑司法机关呢？因此，赶快提出你的答辯理由来吧，因为这将是最后的判决，幷且你知道这是一个将原产退还的問題。

你曾經劳动过！但是在你的义务所促使你做的劳动和把公物私有化的行为之間有什么共同之处呢？难道你不懂得土地支配权和对空气与阳光的支配权一样，是不能因时效而归消灭的嗎？

你曾經劳动过！你从来沒有使别人劳动过嗎？那么，他們在为你劳动的时候，怎么就会丧失掉你在不为他們劳动的情况下获得的东西呢？

你曾經劳动过！很好；但是让我看看你劳动的产物。我們来核算、衡量和丈量一下。这个判决将成为对伯沙撒[①]的判决，因为我可以对着天平、称杆和曲尺发誓，如果你曾經不論以何种方式把别人的劳动据为己有，你必須把最后的一分錢都退出来。

这样，占用的原则就被放棄了；人們已經不再說：土地归先占人所有。被迫退进第一道防綫中去的所有权，抛棄了它的旧的說法；自感羞愧的正义取消了她的理論，而悲哀则拉下她的面幕来遮盖她那羞得发紅的面頰。社会哲学上的这个进步不过是从昨天才开始的：根除一句謊話要經过五十个世紀！在这一段可悲的时期有多少霸占的行为得到了批准；有多少侵略的行动被人視为荣耀：有多少次征战受到了庆祝！財富剝夺了离乡背井的人的权利，驅逐了穷人，排斥了挨饥受餓的人們，它干得那么干脆和大胆！在各国之間，有多少嫉妒、多少战爭、多少煽动、多少屠杀！但从今以后，由于时代不同和受时代精神的影响，我們必須承认，土地并不是竞走的奖品；除非存在着其他的阻碍，大家在这个世界上都有他

① 伯沙撒，巴比倫末代国王，因褻瀆神罪而受神罰，一日尽失所有，国破家亡（見《旧約但以理书》第5章）。——譯者

們的地位。每个人都可以把他的山羊系在籬笆上，把他的母牛赶到牧場上去，播种一角土地，并在自己的炉灶上烤他的面包。

但是不然，每个人都不能做这些事情。我听到各方面都在呼喊："光荣屬于劳动和勤勉！各尽所能，按劳取值！"但是我看到四分之三的人类重新又遭到掠夺，因为某些人的劳动成为其余的人的劳动的災难。

"問題已經得到解决，"艾奈肯先生高呼說，"所有权是劳动的产物，只有在法律保护之下，它在今天和将来才能为人們所享受。它的根源是自然法；它的权力是从民法得来的；而成文法是从劳动和保障这两个观念的結合中产生出来的……"

啊！問題已經得到解决！所有权是劳动的产物！如果成为所有人的权利不是由单純的占用得来的，那么添附权、继承权、贈与权等等应如何解釋呢？如果你們的关于成年、监护的解除、监护、禁治产等等的法律不是已成为劳动者的人取得或丧失占用权、即所有权的种种条件，那么这些法律是什么呢？……

由于此刻我还不能就《法典》进行詳尽的討論，我只能去考查三种通常被用来为財产辯护的論证：1. 私有化，或通过占有而形成所有权；2. 人們的承认；3. 时效。然后我将进一步探討劳动对劳动者的相应的地位和所有权发生什么影响。

第一节　土地是不能被私有的

"可以耕种的土地似乎应該被当作天然的財富，因为它們不是人类所創造的，而是大自然无偿地贈送給人的；但由于这种財富不是像空气和水那样流动的，由于一块田地是一个固定的、有限度的空間，而这个空間可以在某些人排斥了所有其他的人之后归他們所私有，同时其他的人对于这个据为私有的行为又已表示同意，那

么土地虽然以前是天然的和无偿的礼物、现在却已变成社会的財富，我們必須付出代价才能加以使用（薩伊：《政治經济学》）。"

在这一章开始的时候，我曾說过，經济学家們在法学和哲学問題上是最低劣的权威，我这样說难道錯了么？这里就是这一类学者的泰斗，他清楚地提出了这个問題：大自然的供給物、上帝所創造的財富，怎么能变成私有財产呢？并且他就用这样粗率的、模棱两可的語句对此作了答复，以致我們不知道这位作者究竟是缺少判断力，还是缺少誠意。請問，土地所具有的那种不变的和稳固的性质与私有化的权利又有什么关系呢？我可以懂得，一种像土地那样有限度的和不动的东西比水或阳光提供更多的被私有化的机会；对土地行使支配权比对大气容易；但問題并不在于容易或不容易，而薩伊却把可能性当作是权利了。我們并不追問为什么土地比海水和空气更多地被据为私有；我們要知道的是，人根据什么权利把他所沒有創造的而是大自然无偿地贈与他的財富据为私有。

所以薩伊并沒有解决他自己提出来的問題。但是即使他已經解决了，即使他給我們的显然缺乏邏輯性的解釋是令人滿意的，我們还同以前那样不知道誰有权利对于土地的使用、即对于这种不是人所造成的財富的使用要求付給代价。土地的田租应該付給誰呢？当然应当付給創造土地的人。誰曾經創造了土地呢？上帝。在这种情形下，土地所有人呀，請你走开吧！

但是土地的創造者并不出卖土地，他是把它送人的，并且他在贈送时并不考虑受贈人的身分問題。那么为什么他有些孩子被认为是嫡子，其他的孩子却被当作私生子看待呢？如果份地的平均分派是由原始的权利而来的，那么怎么后来又会有一項权利規定地位的不平等呢？

薩伊使我們領会到，如果空气和水不具有不固定的性质，它們

早就被私有化了。让我順便指出，这不完全是假設，这是合乎实际的。空气和水也往往被私有化了，我不是說人們只要办得到就往往这样做，而是說人們在被許可这样做的时候就往往这样做了。

葡萄牙人在发現了經好望角到印度去的航綫之后，主張唯有他們拥有这条航綫的所有权；荷兰人不願意承认这个权利，便去向格老秀斯請教 后者为了证明海洋不应据为私有，特地写了一本《海洋自由論》。

漁猎权过去一向是专屬于封建主和土地所有人的：現在它由政府或自治市鎮租給繳納枪枝执照捐和漁場捐的納稅人。但願人們对漁猎有所規定，沒有再比这样做更好的了；但如果用拍卖的方式来分派的話，那就会造成水上和空中的专利权。

护照是什么？这是关于旅客身分的一种带有普遍性的介紹，一張保障旅客及其財产的安全的凭证。稅收机关具有那种糟蹋最好的事物的傾向，它使护照变成进行諜报工作和征收稅款的工具。这岂不就是出卖行路权和通行权嗎？

最后，沒有得到土地所有人的許可，不得在座落于另一个人的庭园里的井中汲水，因为如果沒有相反的他人占有，那么根据添附权，那个水源就屬于土地占有人所有；如果不繳納租稅，也不得在他的房屋里度过一天；未經土地所有人同意，也不得去看他的庭院、花园或果园；也不得違反主人的意願而在一个猎园或圈起来的土地上散步；可是法律許可每个人把自己关閉起来，把自己圈起来。所有这些禁例都是一些不仅是对于土地而且也是对于空中和水上的絕对的权利限制。只要我們屬于无产阶級，所有权就把我們全都从土地上、水上、空中和火中驅逐出来(Terrâ, et aquâ, et aere, et igne interdicti sumus)。

如果不把四行中的其他三种据为私有，那么人們就不能把最

稳定的一种据为私有；因为按照法国法和罗馬法，地面的財产所有权包括地面以上和地面以下的財产所有权——誰的土地直到天空都是誰的(Cujus est solum, ejus est usque ad cœlum)。要知道，如果水、空气和火的使用排斥所有权，土地的使用也就起这样的作用。孔德先生在他的《論財产》第五章中好像已經提出过这一連串的推理。

“一个人吸不到空气，只要隔几分钟就会死亡，而部分的缺乏空气会使他感到剧烈的痛苦；食物的部分或全部的缺乏也会对他产生类似的結果，虽然沒有那么快；完全缺乏衣服和住所也会发生同样的情况，至少在某些地带是如此……。所以为了維持生命，人有必要不断地把各种不同的东西据为私有。但是这些东西的数量不是比例相等的。有些东西，像星星发出的光、大气层的空气、海洋中的水等等，其数量之大使得人們看不出有任何显著的增加或减少；每个人可以按照自己的需要尽量取用，而絲毫不会妨碍别人的享受，也不致于对别人发生絲毫的損害。这一类的东西可以說是人类共有的財产；在这方面，每个人应負的唯一义务就是絲毫不要去妨碍别人的享用。”

让我們来补充一下孔德先生的論证。如果禁止一个人在大道上通行、在田野中休息、在洞穴中躲避風雨、点火、拾取野生果实、采取药草并在一个陶器里加以煮熟，这个人是活不下去的。所以土地——像水、空气和阳光一样——是一种首要的必需品，每个人只要不妨害别人的享用就应該可以自由地加以利用。那么为什么要把土地私有化呢？孔德先生的答复是奇怪的。薩伊主張，这是因为它不是**不稳定的**；孔德先生则肯定說，这是因为它不是**无限的**。土地在数量上是有限的；所以，按照孔德先生的說法，它是应該被私有的。相反地，他似乎应該說：所以它是不应該被据为私有

的。因为，不論任何人占用的空气或阳光数量多大，誰也不致因此遭受損害；因为其余的部分总是够所有的人使用的。至于土地，那就不同了。誰要或者誰能够占有多少阳光、多少吹过去的風和多少海上的波濤，我可以允許他去占有多少，并且可以原諒他的恶劣的意图。但是，如果一个活着的人主張把他的土地占有权改变为所有权，我就要对他宣战并进行殊死的斗爭。

孔德先生的論证和他的論題是反对的。“在那些为我們的生存所必需的东西中，”他說，“有些东西数量很多，可以取之不尽，用之不竭；其他的东西数量較少，只能滿足某一数字的人們的需要。前者被称做共有的，后者被称做私有的。”

这样的推理不是严格地合乎邏輯的。水、空气和阳光之所以成为公有的东西，并不是因为它們是用之不尽的，而是因为它們是不可缺少的，并且不能缺少到这样的程度，以致大自然在創造它們的时候好像使它們的数量几乎达到无限，以便使它們不能作为任何私有化的对象。土地同样是我們生存所不可缺少的东西，因而它是公有的，因而它是不能被私有化的。但在四行中，土地的数量比其他几項的数量要少得多，所以它的使用应該受到节制，这并不是为了少数人的利益，而是为了所有的人的利益和安全。总之，权利的平等是被需要的平等所证明的；可是，如果一种物品的数量有限，那就只能通过占有的平等来实現权利的平等。孔德先生的那些理論在实质上就是一种土地改革法。

无論从哪一方面来观察这个所有权的問題，如果我們深入研究，我們都会归結到平等。关于那些可能或者不可能被私有化的东西的区别，我不想再多說了；在这方面，經济学家和法学家是在竞賽他們的愚蠢。《民法法典》給所有权下了定义，但对于什么东西是可以或不可以据为私有，却只字未提；并且当它提到那些可以进

行交易的物品时，它就始終沒有加以确定也沒有加以解釋。可是这一方面並不缺乏启示。像下列这些話都是淺显的格言：皇帝可以支配所有的人，个人只能支配他自己的財产。皇帝可以支配一切东西，个人只是一家之主（Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas Omnia rex imperio possidet, singula dominio）。社会的主权与个人的所有权是对立的！人們不就可以說这是一种平等的預言、一种共和主义的天启嗎？甚至存在着无数的前例；从前，教会的財物 王室的土地 貴族的封地是不得出让的，是不因时效而消灭的。如果制宪議会[①]不廢除这种特权，反而把它扩展到每一个公民身上，如果这个議会宣告劳动权和自由权一样，是永远不能丧失的話，那么在那个时候，革命就已經成功了，我們現在就能专心从事于其他方面的改进工作了。

第二节 普遍的承认不能证明所有权是合乎正义的

在上述康伊的引文中，人們不能淸楚地看出这位作者究竟要使所有权决定于土地的稳定的性质，还是决定于他认为所有的人都已承认这种私有化的事实。他的話旣可以作这样的解释，也可以作那样的解釋，甚至同时可以作两种的解釋；所以人們可以认为作者所要說的是：所有权最初是从意志的行使而产生的，土地的稳定性使这种意志可以应用于土地方面，而从此以后，普遍的承认就核准了这种应用。

不論怎样解释，难道人們通过他們相互的承认就可以使所有权合法化嗎？我否认这一点。这样的一种契約，那怕它的起草人是格老秀斯、孟德斯鳩和卢梭，那怕它上面有全人类的簽字，从正

---

① 指法国大革命时代的制宪議会。——譯者

义的观点来看是当然无效的，而締結这个契約的行为是非法的。正如不能放棄自由权① 那样，人也不能放棄劳动权。要知道，承认土地所有权就是放棄劳动权②，因为这就等于放棄劳动的工具，这就是买卖一种天然的权利，也就是抛棄做人的資格。

但是我就算承认人們以之为資本的那种默示的或正式的承认行为确实存在过；其結果又会怎样呢？显然，那些抛棄行为是相互的：如果得不到一种作为代价的等值权利，人們是不肯抛棄一个权利的。所以我們又回到平等上来了。平等是一切私有化所不可缺少的条件；因此，在用普遍承认、即平等来证明所有权是正当的之后，我們又不得不用所有权来证明不平等是正当的。我們将永远跳不出这个进退两难的处境。的确，如果按照社会契約来說，所有权是以平等为条件的，那么到了不再有平等存在的时候，契約就告破裂，一切所有权就都成为霸占了。因此，用这个所謂普遍的承认来說明所有权，是什么也說明不了的。

第三节　所有权永远不能因时效而取得

所有权曾經是世間禍害的根源，是人类从出生起就被束縛在身上的这条犯罪的和苦难的长鎖鏈的第一环。关于时效的謊話是为了阻止人类走向眞理和为了維持对錯誤的偶像崇拜而散布在思想上的致命的魔咒，是对良心的死刑的判决。

---

① 卢梭說过："抛棄他的自由，就是抛棄他做人的資格，甚至就是抛棄受到人道待遇的权利，抛棄他的責任。对于抛棄一切的人来說，任何賠償都是不可能的。这样的抛棄行为是和人的本质不相容的，并且这就使他的行为完全失去道德性，也就是使他的自由完全失去道德性(《社会契約論》第1册第4章)"。——原編者

② 如果蒲魯东写成"就是放棄承认有劳动权"，那么他的思想将显得比較明了。另一方面，必須記住，他所研究的是农业生产占优势的經济体系。在一种已有了分工組織的社会中，不願从事农业的人在劳动时可以不需要土地所有权。——原編者

《法典》所规定的时效是："一种因时間的推移而取得权利或免除义务的方法。"[①] 在把这个定义应用到思想或信仰上去的时候，我們可以用时效这个詞来說明这种留恋古老迷信的經常不断的偏爱，不論迷信的对象是什么；这往往是一种猛烈而不顾死活的对抗，人們在各个时代都是以这种对抗来接受新的見解的，它也能使一个有智慧的人成为殉道者。一种原理、一种发明、一种高尙的思想在其出現于世界上的时候，都碰到过一道好比是所有古老成見結成的阴謀集团那样的巨大壁垒。用时效来对抗理智，用时效来对抗事实，用时效来对抗一切前所未聞的眞理，这就是維持現状哲学的梗概和历代保守分子的象征。

当福音的改革向全世界提出来的时候，就有人以时效来替暴行、放蕩和自私作辯护；当伽利略[②]、笛卡儿、帕斯卡和他們的門徒改造哲学和自然科学的时候，就有人以时效来袒护亚里士多德的哲学。当我們 1789 年的祖先要求自由和平等的时候，就有人以时效来袒护暴政和特权。"过去一向有过所有人，将来也永远不会沒有。'社会不平等的辯护人就是想用这种莫测高深的話語、穷途末路的自私心理的最后掙扎来回答他們的敌人的攻击的；他們无疑地认为思想意識也像所有权那样会发生时效作用。

今天我們由于科学的胜利进軍而得到了启发　在最光荣的成就的教导下去怀疑我們自己的見解，我們以贊許和高兴的心情欢迎大自然的观察家，他經过成千次的試驗并根据最深刻的分析去探求一个新的原理，一个到現在还沒有被发見的規律。在这方面，

① 法国《民法法典》第 2219条."时效是依法律特定的条件，經过一定期間而取得所有权或免除义务的方法。"——原编者

② 伽利略(1564—1642)、意大利物理学家和天文学家 近代天文学的鼻祖 ——譯者

我們不会因为有人借口从前的人都比我們能干，幷借口这些人旣沒有注意到相同的現象，也沒有掌握相同的类比法，就拒絕任何观念和任何事实。为什么我們对于政治学問題和哲学問題不保持同样的态度呢？为什么要有这种肯定从前已經发展过的一切意見的可笑的癖好呢？要知道这就意味着我們对于智慧上和道德上的事理都是无所不知的了。为什么普天之下沒有新的东西这句諺語好像专門是給形而上学的研究工作准备着的呢？

这是——必須說出这一点——因为我們在研究哲学的时候，与其說是从事观察和采用方法，还不如說是使用我們的想像力；这是因为空想和意願普遍地用来代替論证和事实作为判断的根据，所以直到如今，不可能辨别出誰是哲学家和誰是江湖派以及誰是学者和誰是騙子。自从所罗門①和毕达哥拉斯以来，人們曾竭尽想像的能事来猜测社会的和心理的規律 各种体系都被提出来了。从这个角度来看，也許說一切都已說过了是正确的，但是說一切还有待证明，也不見得不正确。在政治学上（仅以这一門哲学为例），每个人都凭自己的热情和利害关系来决定自己的态度：思想屈服于意志所强制它接受的事物之下，因此沒有一点科学的气味，甚至也沒有一絲一毫的确实性。这样，普遍的无知产生了普遍的暴政；如果說思想自由已載明在宪章之中，那么思想的奴役就在多数人应占优势的名义下被宪章規定下来了。

为了把我自己限制在《法典》所說的民事的时效問題的范圍以內，我不打算来討論所有人所提出的这种陈腐的反对意見 討論起来太煩瑣和冗长了。誰都知道有些权利是不能因时效而消灭的 至于那些可以因时間的推移而获得的东西，誰都知道时效要求具

① 所罗門（紀元前約973—935年），以色列王，傳說他是个极聪明的人。——譯者

备某些条件 缺少其中的一项就会使它无效①。例如，所有人的占有固然是文明的 公然的和不間断的，但它的确缺少正当的名义 因为它所能提出的仅有的两项名义——占用和劳动——能适用于原告的所有人 同样也能适用于被告的所有人。而且，甚至这种占有也是缺少善意的，因为它是以一个法律上的錯誤作为根据的，而按照保路斯②的說法，法律上的錯誤阻止了时效的成立（Nunquam in usucapionibus juris error—possessori prodest）。这里，法律上的錯誤在于：或者是那个持有人以所有权的名义从事占有，而他却只应以用益权的名义从事占有；或者是他所买的东西是誰也无权出让和出卖的。

說明为什么时效不能被援用作为有利于所有权的主張的另一个理由（这个理由是从法学上最精密的理論中引申出来的）是：不动产的占有权是一个普及权的一部分，这种普及权即使在人类最悲惨的时代也从来沒有全部丧失过，只要无产者证明他們始終行使着这种权利的某一部分，他們就可以恢复充分行使这种权利的权力。例如，一个具有那种可以占有、贈与、互易、出借、出租 出卖改变或毁棄一件物品的普及权的人，依靠那唯一的出借行为，就可以保有这个权利的全部，即使他除了这个出借行为之外，从来沒有用别的方式表示过他的所有权。同样，我們将会看到，財物的平等 权利的平等、自由 意志 人格等等乃是同一概念——自保权和发展权——的这么許多等同的用語；总之，就是生存的权利，对于这种权利，在人类还沒有全部从地球上消灭以前 是沒有什么时效可言的。

---

① 法国《民法法典》第2229条："要使时效完成 应具有以所有人的名义继續 不断、和平、公然并明显地占有。"——原編者

② 尤里烏斯·保路斯，罗馬法学家。——原編者

最后，关于完成时效所必需的时間問題，如果我們证明一般的所有权并不仅因經过了十年、二十年、一百年、一千年、十万年的占有就能取得，那是多余的；并且，只要世界上还有一个能够理解并能反对所有权的人存在，这个权利的取得时效就永远不会完成。因为法学原理和理性原则是与意外的和偶然的事实不同的。一个人的占有可以对另一个人的占有发生时效作用，但是，正如占有人不能因时效而失去自己的占有一样，理智也永远具有自行修正和改革的权能。过去的錯誤不能使理智在将来仍犯錯誤。理智始終是同样的永恒的力量。财产制度是愚昧的理智的产物，它可以由較为明智的理智所廢除。因此，所有权不能因时效而成立。这是十分肯定和眞实的，所以那个法律上的錯誤不能使时效成立的原则恰好就是建立在这些根据之上的。

但是，如果我关于时效問題仅仅限于向讀者作以上的陈述，那我就沒有忠实地遵守我自己所定的方法，讀者也就有权指責我是江湖派和說謊者。我曾經首先指出土地的私有化是不合法的，如果认为它是合法的話，那它就决不能同财产的均等分开；其次，我曾证明普遍的承认絲毫不能給所有权作有利的证明，并且，如果这个承认能够证明什么的話，那它也只是证明必須要有财产的平等。我还得說明的是，如果时效是可以被接受的，它也預先要假定财产是平等的。

这个說明既不冗长，又不困难。我只需使讀者注意为什么要采用时效制度的緣由就够了。

“时效”，杜諾① 說，“似乎是自然的公平观念所不取的，按照这种观念，不应当違背一个人自己的本意并在他不知不觉的狀况下

① 弗朗斯瓦·伊格納斯·杜諾·德·沙尔納日，法学家和历史学家，生于圣克劳德(1678)，死于貝桑松(1752)，著有《时效論》(1730)和《永远管业論》(1733)。——原編者

剝夺他的財物，也不許一个人損人利己。但是，如果时效制度不存在的話，那就往往会发生这样的情况：一个誠实的取得人在长期占有之后，随时会遭到剝夺．而且，即使这个取得人的財物的确是他从眞正的物主那里得来的，或者他已經通过合法的手續解除了一切义务，那么他在失去他的权利以后，也随时有被剝夺或再度承担义务的危險。所以公共利益要求規定一个期限，期滿之后，任何人不得侵犯实际占有人的权利，也不得再对放棄已久而不行使的权利有所要求……。所以民法在規定时效的时候目的只在于使自然法臻于完善，并对国际公法有所补充　并且，由于时效是以永远应比个人利益优先考虑的公共利益为基础的（Bono publico usucapio introducta est），所以当它具备了法律所規定的条件时，应当得到贊許。”

杜利埃在其《民法論》中說：“为了使財产所有权的問題不致过久地迁延不决，从而妨害公共利益、扰乱家庭的安宁和社会事务的稳定起見，法律規定了一个期間．超过了这个期間，法律就拒絕受理恢复財产所有权的請求，并通过使占有和所有权結合起来的办法，把占有那种由来已久的特权归还給它。”

卡西奥道尔① 在談到所有权时說．在訴訟狂的暴風雨中，在貪欲的汹涌的浪潮中　所有权是唯一可靠的港口（Hic unus inter humanas procellas portus, quem si homines fervida voluntate præterierint; in undosis semper jurgiis errabunt）。

所以，按照这些作家的說法，时效是保持公共秩序的手段，在某些場合是恢复取得所有权的原始方式的措施，是民法上的一种拟制　这个拟制的全部力量是从解决爭端的必要性中产生的　不然

① 卡西奥道尔，罗馬百科全书派，大約生于480年、死于575年前后，他的著作見米尼的《神学通論》第69、70册。——原編者

的話，这些爭端就无法解决。因为，如格老秀斯所說，在本质上，时間是不能产生任何效果的；一切事物都是在时間中发生的，但沒有一件是由时間造成的；所以，时效或由于时間的推移而取得权利，是一种相因成习地采用的法律上的拟制。

但一切所有权必然是从时效、或者是从罗馬人所說的那种长期占用开始的；也就是說，是从持續的占有开始的。所以我首先要問，占有怎能由于时間的推移变成所有权呢？你可以随意假定占有期間多么长久；你可以几年和几百年地继續占有，但你永远不能使那本身什么也創造不出来的、什么也改变不了的、什么也更换不了的时間把一个用益权人变为一个所有人。至于民法承认一个多年保持其地位的誠实的占有人可以有权不被一个突如其来的人所剝夺，它这样做也只是证实了一个已經受到尊重的权利；这样采用的时效制度也只能說明占用人可以保持二十、三十或一百年以前就开始的那种占有。但是，当法律宣称时間的推移可以把占有人变成所有人的时候，它就认为一种权利可以沒有产生的原因而被創造出来；它毫无理由地改变了对象的性质；它用立法手續把一个不容立法的問題规定了下来；它越出了它的职权范圍。公共秩序和个人的安全所要求的只是保障占有。为什么法律却創造了所有权呢？时效曾經是一种对于未来的保证　为什么法律把它变成一个特权的問題呢？

因此时效的根源和所有权本身的根源是相同的．既然所有权只能在严格的平等条件下得到合法化，时效也不过是为了确保这种宝貴的平等而必須采用的成千种形式的另一种。这并不是无謂的归納，并不是牵强附会的推断。一切法典的条文都可以证明这一点。

的确，如果所有的民族由于一种正义的和自保的本能都已承

认了时效的效用和必要性. 如果它們的宗旨是借此保护占有人的利益，那么它們能对那种因外出經商、战爭或被俘而不通音訊的远离家庭和祖国的无法执行任何占有行为的公民不加照顾嗎？不能。所以，在把时效引用到法律上去的候候. 人們就承认所有权可以仅凭意願(nudo animo)而得到确保。可是，如果所有权仅凭意願就能得到确保，如果它只能由于所有人的自願行为才能丧失，时效有什么用呢？既然所有人只要表示有此意願就可确保他的所有权、那么对于因时效而消灭的所有权，法律怎么就敢推定所有人是有过抛棄它的意願呢？什么样的时間推移能承认这种推測呢？法律根据什么权力用剝夺他的財物的方法来处罰所有人的不在場呢？啊，剛才我們已經看到时效和所有权是同一的东西，而現在我們又发見它們是互相破坏的！

格老秀斯觉察到了这个矛盾，他对此所作的解答是这样的奇特，所以值得把它摘录下来："哪里会有这样一种缺乏基督教徒精神的人，"他說，"他为了一点无关紧要的东西，就願意永久成为一个侵占性的占有人呢？如果他执意不放棄他的权利、这种情况是必然会发生的。"(Bene sperandum de hominibus ac propterea non putandum eos hoc esse animo ut, rei caducæ causâ, hominem alterum velint in perpetuo peccato versari, quod evitari sæpe non poterit sine tali derelictione)天哪！我就是这样的人。哪怕会有一百万个所有人在最后的审判以前要在地獄中受炮烙之刑，我还是要責备他們从人間的財物中搶去了我的那一份。对于这个有力的理由，格老秀斯回答說：与其进行訴訟、扰乱各民族的和平和煽起內战，还不如放棄一个发生爭执的权利。只要我得到賠偿，我可以接受这个論证，如果人們願意的話。但是. 如果人們拒絕給我賠偿，那么富人的宁靜和安全与我这样的无产者又有什

么相干呢？我对公共秩序也像对所有人的安全那样毫不关心。我要求过劳动者的生活，否则我宁願战斗到死。

不管我們走向哪一方面，我們都会得出这样的結論，时效是所有权的一个对立面；或者毋宁說，时效和所有权是同一原理的两种形式，但这两种形式是用来互相糾正的；新的或旧的法学主張要把这两者調和起来，这是一个不小的謬誤。的确，如果在所有权的規定中，我們只能看到一种要保障每个人都有一份土地和劳动权利的願望，在虛有所有权与占有的分离中，只能看到一种对于外出的人、孤儿以及所有不知道或不能保护自身权利的人們的保护；在时效制度中，只能看到一种或者是为了駁斥那些不正当的請求和侵占行为或者是为了解决那些因占有者的更替而引起的爭論的办法；那么，在人类正义的这些各种不同的形态中，我們就会察覺到人們为了援助社会本能而作出的自发的努力；我們将在这种对于一切权利的保护中看到平等的思想感情和趋向平均化的恒常的傾向。并且，在更深入地观察的时候，我們甚至可以在那种对于这些原理的夸張中証实我們的学說；因为，如果地位的平等和普遍的結合沒有早日得到实現，那是由于在一个时期中，立法者和法官的愚蠢使人民不能作出合理的判断；同时也由于在原始社会时期，虽然曾經閃耀过眞理的光芒，社会領袖們的初期思考却只能产生黑暗。

在原始契約成立之后，在表明人們的原始需要的法律和制度最初訂定之后，立法者的責任是改正立法的錯誤；补充不够全面的部分；用較好的定义使那些似乎有矛盾的問題趋于协調。可是他們沒有这样做，却停留在法律条文的字义上，滿足于注解者和学究的低賤工作。由于他們把那时人們必然有缺点和錯誤的想法当作是永恒的和毫无疑問的眞理的不易之論，他們就被輿論所左右并受制于对教条的崇拜，总是按照神学家的榜样，从下列原則入手：

凡是在各个时代到处被普遍承认的东西，就一定是眞实的；好像一种普遍的但自发的意見所证明的，不是一个概括的表面現象，而是别的东西似的。让我們不要誤解：各民族的意見可以用来证实对于一个事实的察觉、对于一条規律的模糊的感觉；但它却絲毫不能使我們对于事实和規律有所认識。人类的一致同意是自然的一种迹象，而并非像西塞罗所說的那样，是自然的一条規律。眞理隐藏在迹象之下，对于这个眞理，通过信仰是可以相信的，但只有經过思考才能加以认識。人类的思想在一切有关物理現象和天才創造方面經常得到的进步都向来是这样的：至于良心上的事实和我們行为上的法則，又怎么会有所不同呢？

第四节 劳动。——劳动沒有使自然財富私有化的固有能力

我們将通过政治經济学和法学的定理、亦即通过所有权所能提出的一切似乎比較合理的反駁来证明：

1. 劳动沒有使自然財富私有化的固有能力。

2 即使我們承认劳动具有这种能力，但是不論哪一类劳动，不論产品多么稀少，也不論劳动者的能力多么不平衡，人們都将被引导到財产的均等。

3. 在正义上，劳动是摧毀所有权的。

依照我們的反对者的榜样，并且为了不致在我們論述的过程中留下一些疑难問題沒有解决，让我們尽量清楚地来討論这个問題。

孔德先生的《財产論》說：

“法国作为一个国家，拥有属于它自己的領土。”

法国作为一个单一体，占有它所开发的一片領域；它并不是这

个領域的所有人。关于这一点，国家与国家之間和人与人之間是相同的；它們是有共用权的人和劳动者；把土地的所有权归屬于国家，这是語言上的一种濫用。使用权和濫用权既不屬于个人也不屬于国家；将来总有一天，为了制止一个国家濫用土地而发动的战爭要被看成是一种神圣的战爭。

因此，企图解釋財产是怎样形成的幷首先就主張国家是所有人的孔德先生，掉到那种把未决問題作为論据的错误中去了；从这个时候起，他的整个論证已告崩潰。

如果讀者认为否认国家具有領土所有权是把邏輯推得太远，那么我只要提醒你們一下，宗主权的种种主張、进貢、国王的特权、劳役制、人力和金錢的攤派、物資的供应等等历来都是从虛拟的国家所有权中产生出来的，因而也就产生了抗税、叛乱、战爭和人口減少的現象

"在这个疆域中，存在着一些沒有变成私人財产的广闊的土地。这些土地一般是森林，屬于全体人民所有，而获得收益的政府把这些收益用在或应当用在公益方面。"

应当用这个短語說得很好；这可以免得說謊。

"該把这些土地出卖……"

为什么要出卖？誰有权出卖？即使国家是所有人，这一代人可以剝夺下一代人的財产吗？国家是以用益权的名义占有的；政府进行管理、监督和保护；如果它还可以租让土地的話，它也只能租让使用权；它既无权出卖，也无权以任何方式轉让出去。既然沒有所有人的資格，它怎能移轉所有权呢？

"如果一个勤劳的人买进了一份土地，例如一片广闊的沼澤地，这就幷不是霸占，因为公众通过他們的政府收到了这块土地全部的价值，在成交之后公众的財富仍然和从前一样多。"

多么可笑！什么！因为一个揮霍的、輕率的或不称职的官吏出卖了国家的財物，而我身为国家的被监护人，在参政院里旣沒有諮詢的发言权又沒有表决权，对于这个买卖无法提出反对意見，因而它就算是有效的和合法的了！人民的监护人把人民的产业消耗淨尽，而人民却一点追究的权利都沒有。您說，我曾經通过政府的手收到售貨收入中屬于我的那一份：但是，首先我是不願意出卖的，就算我願意的話，我也不能这样做，我沒有出卖的权利。并且事后我一点也看不出这个买卖对我有什么好处。我的监护人发給了几个兵士一些衣服，修理了一座古堡，为了夸耀自己而修建了一个費用昂貴但毫无价值的紀念碑；后来他們又放过一次焰火并在庆祝会上树立了一根悬挂奖品的旗杆：和我所受到的損失相比，这又算得了什么呢？

买得土地的人埋上了界石，把土地圈了起来，并且說："这是我的；各人管各人的事，各人为自己打算。"因此，这里就有一块从今以后誰也无权插足的土地，只有这块土地的所有人和他的朋友們是例外。这块土地除了土地所有人和他的僕役之外誰都不能加以利用。如果这样的买卖增多起来，那么人民——他們旣不能够又不願意出卖，并且也沒有得到售貨收入——不久就将連休息或躲避風雨或从事耕耘的地方都沒有了。他們将餓死在土地所有人的門口，餓死在这块曾經是他們的产业的边上；那个看着他們气絕的土地所有人会說：懶汉和无賴都是这样死亡的！

为了使我們能够同意土地所有人的霸占行为，孔德先生假惺惺地說，土地在出卖的时候是沒有什么价值的。

"必須注意不要夸大这些霸占行为的重要性：人們应当从这些被占用的土地所养活的人数和向他們提供的生活資料方面来衡量这些霸占行为。例如，如果这块現值一千法郎的土地在开始被霸

占时只値五生丁的話，那么我們实际损失的就显然只有五生丁的价值。一块四平方公里的土地过去是养不活一个困苦万分的野蛮人的；今天它却可以提供一千个人的生活資料。这块土地的千分之九百九十九是占有人的合法財产；霸占去的仅是現值的千分之一。”

一个乡下人在忏悔时坦白承认他曾毁掉了一張证明他欠三百法郎債款的字据。听他忏悔的神甫說：“你必須偿还这三百法郎。”“不，”那个乡下人回答說，“我願意偿还那張字据的紙張費两个里亚尔①。”

孔德先生的邏輯很像这个乡下人的善良的信念。土地不仅具有全部的和現实的价值，而且还具有一种潜在的价値、即将来的价值；这个价值依靠我們的能力来使它发揮作用，并在我們的工作中加以使用。撕毁一張汇票、一張付款单、一張領取年金的单据，就紙張来說，你撕毁的东西簡直沒有什么价值；但是和这張紙一起，你消灭了你的权利，并且，在丧失你的权利的同时，你也就剝夺了你自己的那項財物。你可以毁坏那块土地，或者——这对于你是一样的——你可以出卖它：你不仅是出让一次、两次或几次的收获，而是消灭你和你的子孙可以从那土地上得到的全部产品。

当孔德先生这位所有权的拥护者和劳动的歌頌者假定政府出让土地时，我們不要以为他作出这个假定是沒有緣故的和无所謂的；他这样做是有必要的。由于他反对占用的学說，而且他又知道，如果沒有事先的占用許可，劳动是不能造成权利的，所以他不得不把这种許可和政府的权力联系起来，这就意味着所有权是以人民的主权为基础的，換句話說，是以普遍的同意为基础的。这个

① 里亚尔，法国古銅币名，价值极小。——譯者

理論我們上面已經討論过了。

先把所有权說成是劳动的产物，然后又說要給劳动一块地盘以便操作，如果我沒有弄錯的話，这簡直是在制造一个循环論法。我們在下面立刻会看到这个說法的矛盾。

“一块特定的土地只能生产出供一个人一天的消費量：如果占有人用他的劳动設法使它能够生产两天的消費量，那么他就把它的价值提高了一倍。这个新的价值是他的成就、他的創造；它不是从任何人那里搶来的：这是他的財产。”

我同意那个占有人可以得到双倍收获作为他的辛苦和努力的酬报　但他对于土地却不能得到任何权利。让劳动者享有他的劳动果实，这我是同意的；但是我却不了解为什么产品的所有权可以带来生产資料的所有权。一个漁夫在海边的同一处所，能够比他的同伴捕得較多的魚，难道他的这种本領就可以使他成为那片漁場的所有人嗎？曾否有人把一个猎人的熟练的技能当作是一片森林的所有权的根据呢？这个对比是完全合适的；勤劳的农民可以在丰富和优质的收获物中得到他的努力的酬报；如果他对土地有所改善的話，他就可以取得一种作为占有人的优先权；但他在任何情况下永远不能以他的耕种技巧作为根据，取得他所耕种的土地的所有权。

要把占有变为所有权，除劳动以外还需要某种东西；如果沒有这种东西，当一个人不再是劳动者的时候，他就立刻不再是所有人了。可是按照法律，造成所有权的，就是那种久远的、沒有爭执的占有，换句話說，就是时效。劳动不过是賴以表明占用的可以觉察到的迹象　实际的行为。所以，如果那个农民在他停止劳动和生产之后仍然是所有人；如果他的占有最初是租让給他的，后来是被容忍的，終于成为不能出让的，那是由于民法的认可并根据占用的

原则而发生的。这一点千眞万确，以致沒有一張卖契、沒有一張租佃或租賃契約、沒有一張領取年金的单据不是以此为前提的。我只举出其中的一个例子。

一項不动产的价值是怎样估定的呢？根据它的收益。如果一块土地可以产生一千法郎的利益，那么按照百分之五来計算，这块土地就值二万法郎，按照百分之四来計算，那就是二万五千法郎，依此类推；换句話說，这就意味着，在二十或二十五年之后，购买人已經可以把他所付的价款全部收回。所以，如果經过了一定期間之后，一項不动产的代价旣然得到全部偿还，为什么那个购买人还仍旧是所有人呢？这就是根据占用权，如果沒有这种权利的話，一切买卖都将是一种可以贖回的买卖行为了。

所以，劳动造成私有的学說是和《法典》相矛盾的；当那些拥护这个学說的人用它来解釋法律时，他們就自相矛盾了。

“如果人們能使一块原先什么也不生产的土地或者一块甚至像某些沼澤地那样的瘠地变为肥沃的土地，他們就因此不折不扣地創造了所有权。”

夸大一种說法和玩弄模稜两可的辞句好像有意使人受騙似的，这有什么好处呢？他們不折不扣地創造了所有权。你的意思是說，他們創造了一种以前并不存在的生产能力；但是这种能力只有在以物质为基础的条件下才能被創造出来。土地的实质依然不变；发生变化的仅是它的性质和后天的变異。人創造了一切，除物质本身以外的一切。我认为，这种物质人們在不断劳动的条件下仅能占有和使用，同时对他所生产出来的东西暂时取得了所有权。

所以，这里头一点已經得到解决：即使許可取得产品的所有权，这种所有权也并不附带生产工具的所有权；据我看来，这一点不再需要更多的說明了。軍人占有着他的武器，泥水匠占有着他

所負責保管的建筑材料，漁夫占用着水面，猎人占用着田野和森林，农民占有着土地，在他們之間，情形是等同的：他們都可以說是他們生产出来的产品的所有人；但沒有一个人可以成为生产工具的所有人。对产品的权利是专屬权，就是及物权；对工具的权利則是普通权，就是对物請求权。

第五节 劳动导致所有权的平等

即使我們承认劳动可以产生对生产資料的所有权：为什么这个原則不是普遍的呢？为什么享受这条所謂定律的利益的，仅限于极少数人，而对广大的劳动者則响以閉門羹呢？有一位哲学家主張一切动物起先都像菌那样是从阳光晒热的土地中生长出来的；有人問他为什么現在土地就不能产生性质相同的东西呢？他答复說，因为土地老了，它已失去它受胎的能力了。过去这样多产的劳动难道也同样变成不能生育了嗎？为什么現今的佃戶就不能再用劳动来取得这块从前靠土地所有人的劳动取得的土地呢？

有人說，这是因为它已經被私有了。这不是一种答复。例如一块地产是以每公頃收取五十蒲式耳粮食的租价出租的；佃农的技能和劳动把这个产量提高了一倍；这个增加額是由佃农創造的。假定土地所有人由于一种少見的溫情，不用增加田租的办法去攫夺这部分产品，而让农民享受他的劳动果实；即使这样，也并不就完全符合正义。佃农在改良土壤的时候，已給地产創造了一个新的价值，所以他就有权得到这笔財产的一部分。如果一块土地原值十万法郎，如果通过佃农的劳动它的价值已經涨到十五万法郎，那么生产出这項額外价值的佃农就是这块土地的三分之一的合法所有人。孔德不能批評这种說法是錯誤的，因为这就是他所說的：

“使土地变得更加富饒的人們对人类的貢献并不少于創造新

的土地面积的人。”

那么，为什么这个法則不能像对于开荒的人那样适用于改良土壤的人呢？由于前者的劳动，土地的价值是一，由于后者的劳动，它就增值为二；就他們两方面来說，創造的价值是相等的。为什么不給他們两者以平等的所有权呢？我看不出对这个問題可以提出任何站得住脚的反駁，除非重新乞援于先占权。

“但是，”有人会說，“即使接受您的要求，也不会使財产的分割次数有很大的增多。土地不能无限制地增加它的价值：在两次或三次墾殖之后，它很快就达到它的最高限度的丰产額。农艺所增加的东西，与其說来自农民的技巧，还不如說来自科学的进步和知識的傳播。因此，如果在一大堆的所有人之中再加上几个劳动者，也不能构成反对所有权的理由”。

如果我們努力的結果，仅是在几百万个所有人中再加上几百个劳动者，从而扩大土地的特权和实业的壟断，那么这个爭議的收获就实在太微薄了。但这未免是誤解了我們的眞意，并且证明他們缺乏智慧和邏輯性。

如果增加一件东西的价值的劳动者可以获得所有权，那么維持这个价值的人也应該得到同样的权利。什么叫做維持？就是不断的增加，就是不断的創造。什么叫做耕耘？就是使土地产生它每年的价值；就是通过每年更新的創造，使一块土地的价值不致降低或消失。所以，就算所有权是合理的和正当的，就算地租是公允的和合乎正义的，我也要說耕种者享有同开荒者和改良土壤者一样的权利，应該取得所有权；当一个佃农每次偿付地租时，他就在受托照管的田地上得到一部分的所有权，这部分所有权的分数的分母等于所付地租的份額①。如果你不承认这一点，

① 这里是第一篇論文中建設性內容最重要的部分之一，就这一点作一些更确切

你就会陷于武断和专横，你就是承认阶級特权，你就是贊成奴隶制度。

凡是劳动的人都可以成为所有人：这个事实是从政治經济学和法学的公认的原理中必然推論出来的。当我說所有人时，我不是像我們那些假仁假义的經济学家那样，只是指他对他所得的津貼、薪金、报酬有所有权；我指的是他对他所創造的价值有所有权，而現在却只有雇主可以从这个价值中得到利益。

由于这一切都牵涉到工資和产品分配的学說，同时由于这个問題从来沒有从理論上加以明确，我要求在这里多加說明；这种闡述对于主題是不会沒有用处的。許多人提出让工人分享产品和利潤；但是在他們的心目中，这种分享純粹是慈善性的；他們从未說明，也許連想都沒有想到，这是劳动所固有的一种天然的、必要的权利，是和生产者的职能分不开的，即使这个生产者是个最低級的小工也是如此。

这里是我的建議：劳动者即使在領到了工資以后，对他所生产出来的产物还是保有一种天然的所有权。

我继續引证孔德先生的言論：

“雇用一些工人来弄干水草地、拔去地上的树木和小树丛；总之，就是清理土地。他們增高了它的价值，他們使財产的数量加大；他們获得食物和工資，作为他們所增加的价值的报酬，所以这个价值就成为資本家的財产。”

这个代价是不够的：工人們的劳动已經創造了一种价值；因而

的解說不是沒有益处的。1848 年 6 月，蒲魯东在向塞納省选民提出的革命綱領中說明应当把地租看作是按年撥还财产价值的价款，并且他要求“当土地所有人由于历年地租的累积，已經收回他的不动产的全部价值，其中百分之二十是外加的补偿金的时候那笔财产就归中央农业公司所有，由这个公司通过在各地創办的分公司负責供应农业組織的需要。”——原編者

这种价值是他們的財产。但是他們既沒有出卖这种价值，又沒有加以交换；并且您，資本家，您也沒有花什么力气来挣得这种价值。如果您由于您所供給的物資和生活必需品而得到一部分的权利，那自然是非常合乎正义的：您对生产作了貢献，您就应当得到一部分的享受。但是您的权利不能取消工人們的权利；虽然您不願意，这些工人在生产工作中仍然不失为您的同事。您为什么要讲起工資呢？您用来支付劳动者工資的錢，仅足以和工人們放棄給您的永远占有的几年中的所得相抵。工資是劳动者維持每天生活和补充精力所必需的費用；而您把它当作是一項出让所生产出来的价值的代价，那就錯了。工人什么也沒有出卖：他既不知道他的权利，又不知道他所让給您的权利的范圍，也不懂得您所謂和他訂立的契約的意义。在他这方面，完全是无知；在您那方面，即使不說是盜窃和詐欺的話，也至少是錯誤和乘人不备。

让我們用另外一个例子来把这一切說得更加清楚，使它的道理更为明显。

誰都知道把一块未經开垦的土地变为可以耕种的和能生产的土地是多么困难的事①。这些困难是这样的巨大，以致独自进行开荒的人差不多总是在使土地能够給他生产出极微薄的生活必需品之前就死亡了。为此就必須有結集起来和配合起来的社会力量以及工业上的一切資源。在这一点上，孔德先生引证了很多确凿的事实，可是沒有想到他是在收集一些反对他自己的体系的证据。

假定有一队由二十或三十戶人家組成的移民的队伍在一个荒

① 可是，当作者在本章第1节中說“誰曾經創造了土地呢？上帝。”的时候，似乎把这一点忘了。上帝創造的是不能耕种的土地，使土地变为可耕的农田却是由于人們的劳动，就是通过一些改良土壤的操作 在这些改良中，有的是經久不变的，几乎是永久性的。——原編者

村中进行开垦：荒村中的本地人是經过协商后撤离的；村中遍地都是野草和树木。每戶人家拥有一笔不大的但是足够的資金，总之就像一个开荒者所能选擇的那样的資本：牲畜、种子、耕具、一些現款和口粮。在把土地分割之后，各人找到对他最合适的地点定居下来，着手开垦分給他的那份土地。但是，經过了几个星期的空前的疲劳、想像不到的辛苦、費用浩繁而且几乎是毫无結果的劳动之后，我們的这些人开始抱怨他們的职业了；他們感到情况艰难；他們咒罵自己的不幸的生活。

忽然，其中有一个最会动脑筋的人宰了一口猪，把一部分肉腌存起来；他决定牺牲他所余的粮食，跑去找他的那些苦难的同伴。“朋友們，”他以最和善的口气对他們說，“你們花費了这样多的辛劳才完成这样少的工作，并且日子过得很痛苦！半个月的工夫已經使你們陷于絕境！……让我們来签訂一項使你們大家都可以得到好处的契約吧；我供給你們口粮和酒；你們每天都可以得到这么多；我們将在一起劳动，哎喲，朋友們，我們将感到幸福和滿足！”

可以想像，一些已經破产的人还会拒絕这样的說辞嗎？那些最感到饥餓的人就跟着这位奸詐的邀請人走了。他們就开始工作；集体生活的乐趣、竞賽、欢乐、互相使精力提高了一倍，工作明显地向前进展，他們在歌唱和欢笑声中馴服着大自然。过了不久，土地大起变化；垦熟的土地只等着下种了。这个做好之后，土地所有人就付錢給他的工人，后者道謝而去，并且惋惜和他一起度过的那些幸福的日子一晃就过去了。

别人学他的样，总能获得同样的成就。后来，那些人就定居下来，其余的人都分散了：每个人都回去做自己的开荒工作。可是在开荒的时候，必須活下去；他們在給邻居垦荒期間沒有給自己垦荒：在播种和收获上，已經丧失了一年的时間。他們在把自己的劳

动力出卖給别人的时候，心里认为这样做一定是上算的，因为他們可以节省自己的粮食；并且在較好的生活中，还可以賺更多的錢。多么錯誤的打算！这是給别人創造了生产的手段，絲毫沒有給自己創造什么；开垦的困难还是一样；衣服都破旧了，粮食吃完了，不久錢袋也空了，袋中的錢都跑到那个他們为之做工的人的手里去了，并且只有他能够供給他們所缺乏的粮食，因为只有他能进行生产。后来，当可怜的开荒者已經罗掘俱空的时候，那个拥有粮食的人（像寓言中的狠似的，老远就嗅到了它的牺牲品）又出現了；对这个人他答应重新雇他去做工，对另一个人他建議用好价錢买进他那块不生产的土地，在买进这块土地以后，他却什么也不干，并且将永远什么也不干，这就是說，他为他自己的利益使一个人去耕种原来屬于另一个人的土地；事情做得非常順利，因此二十年之后，在那三十个原来在財富上是平等的人当中，有五个或六个已經变成全村土地的所有人，其他那些人的財产都在慈善的名义下被剝夺掉了。

我有幸生在这个崇尙資产阶級道德的时代，这个时代的道德观念十分低落，如果有不少正人君子式的所有人向我质問这一切究竟有什么違反正义和公道的地方，我也一点不会觉得惊奇 卑鄙齷齪的灵魂！行尸走肉的家伙！如果現行的这种盗窃在你們看来还不算明显的話，那么怎样才能希望說服你們呢？一个人利用甜言蜜語，找到了損人利己的秘訣；然后，一旦利用了共同的努力而致富之后，他就拒絕按照他自己所規定的同样条件使那些为他发財的人过美好的生活；而你們还問在这样的一种行为中有什么詐欺的地方！他說他已經淸偿了他的工人，什么也不欠他們的了，又說他对自己的事还忙不过来，用不着去帮助别人。在这些借口之下，他拒絕像别人帮他起家那样去援助别人成家立业。当这

些可怜的劳动者孤立无援，无可奈何，而不得不出卖他們的产业的时候，他这个沒有良心的所有人，这个奸詐的暴发戶，却准备好去促成他們的傾家蕩产。而你們却以为这是合乎正义的！当心，在你們惊愕的眼光中，我看到比那因愚昧无知而产生的惊詫要明显得多的良心的不安。

有人說，資本家已償付了工人的**劳动日**；但为了确切起見，应該說資本家每天雇用了多少工人，就償付了多少个劳动日，这与上面的說法就决不是一回事了。因为，对于劳动者因团結协調和群策群力而产生的龐大的力量，資本家并沒有給予任何报酬①两百个卫兵在几小时之內把呂克索尔的方尖石塔豎到它的基石上；假如只是一个人，让他做上二百天，他能办得到嗎？可是，在資本家的帳上，工資的总数沒有什么不同。是啊，把一片荒地变为可以耕种的农田，盖造一所房屋，开办一个工厂，——所有这些等于是豎起好些方石尖塔，移动好几座山。一笔最小的产业，一項最微不足道的事业，一个极簡陋的工厂的开工，都需要种类繁多的劳动和技巧的协作，所以一个人是无論如何办不了的。令人惊奇的是，經济学家們从来沒有注意到这一点。因此，我們不妨把資本家的收入和他的付款对照一下。

資本家必須給与劳动者一笔使他在工作期間能够維持生活的工資，因为如果他不消費，他就不能进行生产。无論是誰，只要雇用一个人，就必須維持他的生活或者給予等值的工資。在一切生产过程中，这是首先要做的事情。我姑且承认在这方面資本家已

---

①　这里是关于集体力量理論的初步說明。这个理論在《关于星期日的讲話》中仅被提到而已。蒲魯东认为这个可以解說“計算上的錯误”的理論是很重要的。随后，他說这个理論是他第一篇論文的中心思想（見蒲格来：《蒲魯东的社会学》，第70—81頁）。——原編者

經尽了他的責任。

除了他当前的生活必需品之外，劳动者必須能够在他的生产品中保证得到他将来的生活必需品；不然的話，生产泉源将告枯竭，他的生产能力也将化为烏有；換句話說，应当使要完成的劳动永远从已經完成的劳动中再生出来；这就是再生产的普遍規律。因此，有土地的农民：1. 从他的收成中不但得到他自己和他家屬的生活資料，而且还得到維持和改良資本、豢养牲畜的手段，总之，就是得到再劳动和永远再生产的手段；2. 在生产工具的所有权中，得到耕种和劳动的永久的基础。

出卖劳动力的人的耕种的基础是什么呢？那就是所有人可能对他有所需要，以及毫无根据地假定所有人願意雇佣他从事劳动。像过去平民对于土地的占有是由封建主的慷慨和厚道所决定的那样，今天的工人的工作同样是由雇主和所有人的厚道和需要来决定的：这就是人們所說的不定占有。① 但是这种不定的地位是不合乎正义的，因为在这交易中包含着不平等。劳动者的工資很少超过他日常的消費量，并且不能保证他第二天的工資，与此同时，資本家将来的独立和安全却能在劳动者所生产出来的产品上得到保证。

可是，这种再生产的酵母——这种生命的永恒的萌芽，这种生产資金和生产手段的准备——构成資本家对生产者欠下的从未偿还的債务；正是这种詐騙性的抵賴行为，造成劳动者的赤貧、有閑者的奢侈和地位的不平等。人們很妥当地所說的人剝削人，主要就是指这一点。

总之不外三个办法：或者劳动者除工資以外，也得分享他和他

---

① 不定，拉丁字根为 precor，它的意义是"我請求"，因为从前租让字据上明文写着封建主是根据他的雇工或农奴的請求而許可他們耕种的。

的雇主一起生产出来的产品；或者雇主必須向劳动者提供一种等值的劳务；或者雇主必須保证永远雇佣劳动者。分享产品、互相服务或提供永远有工作可做的保证，——在这三个办法中，資本家必須选擇一种。然而，显然他无法满足这些条件中的第二、第三两項：他旣不能为那些曾經直接或間接对他的事业有所貢献的成千的工人服务，又不能使他們全体都永远有工作可做，所以剩下来的就只有分割財产这一办法。但是，如果把財产分割了，那么一切地位都将趋于平等；将来就旣不会有大資本家，也不会有大的所有人。

因此，当孔德先生在继續論述他的假設，指出他的資本家陆續取得他的雇員的劳动产品的时候，他就愈来愈深地陷入可悲的謬論的泥坑；由于他的論据沒有更改，我們的答复当然仍旧一样。

“其他的工人被雇用来建筑房屋；有的在石矿中采石，有的运輸石料，有的加以凿磨，有的把它安放起来。每个工人在經过他的双手的物料上增添了一定的价值，这个价值是他的劳动的产物，也就是他的財产。他剛創造了这个价值，随手就把它卖給資本的所有人，后者用食物或工資作为代价把这个价值买下来。”

分而治之（Divide et impera）；把他們分隔开来，你就能够控制他們；把他們分隔开来，你就能够发財致富；把他們分隔开来，你就能够欺騙他們，旣可以把他們弄得暈头轉向，又可以嘲弄正义。如果把劳动者互相分隔开来，那么付給每个人的每天的工資可能还会超过他所生产出来的价值；但是問題不在这里。一千个人工作二十天的一股力量是按照单独一个人工作五十五年的同样的工資标准来支付的；但这一千个人的力量在二十天之內已經完成了一个人即使劳动百万个世紀也无法完成的工作。这样的交易是不是公允呢？我再說一遍，这是不公允的。虽然您已經偿付了所有

的个别的劳动力，但是您沒有偿付集体的劳动力。因此，始終存在着一个您所沒有获得的而您却在非法地享受着集体所有权。[1]

即使二十天的工資足以使这部分的群众能够在二十天中吃饱、住好、穿暖；如果这部分群众随时生产、随时把他們的生产品放棄給那不久就要解雇他們的所有人，那么在期間屆滿、工作停止后，这部分群众怎么办呢？依靠劳动者的协助而得到巩固地位的所有人过着安定的生活，不必再担心缺乏劳动和粮食，而工人却只有把希望寄托在这同一的所有人的慈悲心上，因为他已經把他的自由都出卖和放棄給这个所有人了。所以，如果那个满足于舒适的生活和权利的所有人拒絕雇用那个工人，这个工人将怎样生活呢？他耕耘好了一块肥沃的土地而不能在那里播种；他盖造了一座舒适和美观的房屋而不能住在里面；他生产了一切而絲毫得不到享受。

通过劳动，我們走向平等；每前进一步，就使我們和它更接近一些；如果劳动者的体力、勤勉和技巧是相等的話，那么显然他們的財产也就应該是相等的。事实上，如果真像人們所主張并經我們认可的那样，劳动者是他所創造的价值的所有人，那么結果就会是：

1. 劳动者应該获得財产，而不是游手好閑的所有人

2 一切生产过程既然一定是集体的，工人应当有权按照他的劳动的比例分享产品和盈利。

3 一切积累起来的資本既然是社会的財产 誰也不能把它当

① 还須加以确定的是，假定这个集体劳动力是可以估計的話，它的代价应当付給誰 是否应該把它的价值平分給每一个工人？它是否应該归那被认为可以与其成員区分开来的团体所有呢？是否可以把这集体劳动力归屬于組成这个团体、領导这个团体并使个别劳动力变成集体劳动力的那个人呢？是否应該把这个价值作为公共的和无主的財产而归入到社会基金的整体中去呢？——原編者

作他的专屬財产。

这些推論是駁不倒的；仅仅是这些推論就足以推翻我們整个的經济制度，改变我們的規章和法律。为什么主張这个原理的人如今又拒絕遵从它了呢？为什么像薩伊、孔德、艾奈肯这样一些人在說明所有权来自劳动之后，接着又想法要靠占用和时效来使它固定下来呢？

但是，让这些詭辯家去发表他們那些矛盾的和盲目的言論吧；人民的良知会对他們的模棱两可的言辞，作出公平的判断的。我們应当赶快启发人民，給他們指明正确的道路。平等就将来到；我們和它之間已經只隔开一个短短的距离，明天，这个距离就可一跃而过。

第六节 社会上的一切工資都是平等的

当圣西門主义者、傅立叶主义者以及一般說来所有今天从事研究社会經济和改革的人都在他們的旗帜上写着：

"按才分配，按才配工。"（圣西門）

"按照各人的資本、劳动和才能进行分配。"（傅立叶）

的标語时，他們的意思是說——虽然他們沒有用这么許多話讲出来——由劳动和勤奋得来的大自然的产物是一种贈給各种杰出的和优秀的人材的奖品、錦标和桂冠[1]；他們把地球当做一个广大的决斗場。在这个决斗場中，的确已經不是用长枪和刀劍的刺击、武力和奸詐来夺取奖品，而是用获得的財富、知識、才能，甚至用德性本身来夺取的了。总之，他們认为，并且大家也和他們一起认为，

---

[1] 在这里，圣西門的观点似乎沒有得到正确的領会。"按才配工"是分配劳动工具的公式，把最好的工具給与能够用它們來生产数量最多和质量最好的产品的人。这不是分配报酬，而是工作和职务的分派，把适当的人安置在适当的岗位上。——原編者

最高的报酬应該給与才能最大的人，如果我們用那至少具有說得干脆这一优点的买卖人的口气来說，那就是工薪应当和才能及其成績相称。

这两位自称为改革家的門徒們不能否认这不是他們的想法，因为，如果他們否认的話，那就会和他們的正式解釋发生矛盾，并破坏他們的体系的統一性。而且，他們这样的否认也大可不必害怕。这两派都自夸能按照大自然的类同情况把地位不平等作为一个原則規定下来；他們說当初大自然本身就是想造成才能的不平等的。他們引以自豪的只是一件事，即他們的政治制度尽善尽美，能使社会的不平等永远和天然的不平等相符合。他們不耐煩再去研究地位——我指的是工薪——的不平等是否可能，正如他們不耐煩再去确定衡量才能的尺度一样。①

"按才分配，按才配工。"

"按照各人的資本、劳动和才能进行分配。"

自从圣西門和傅立叶去世以后，在他們人数众多的門徒之中，誰也沒有打算用科学方法向公众說明上述的这个偉大的主义；我願意以一百对一来打賭，任何一个傅立叶主义者連想都沒有想到这个重叠式的警句可以有两种不同的解釋。

"按才分配，按才配工。"

"按照各人的資本、劳动和才能进行分配。"

这个命題，就他們所說的那种明显的、通俗的意义(in sensu obvio)来理解，是錯誤的、荒謬的、非正义的、矛盾的、与自由相敌

---

① 按照圣西門的說法，应由圣西門主义的教士模仿罗馬教会的样子，根据他的权威性的永无錯誤的本能来确定每个人的才能，按照傅立叶的說法，应模仿立宪政体的样子，通过投票和选举来确定等級和功績。显然，这位大人物是在嘲弄讀者，他不想把他的秘密說出来。

对的、提倡暴政的、反社会的，并且是在所有权偏見的絕对影响下不幸地想像出来的。

首先应当把資本从应当得到酬报的因素中删去 我讀过几本傅立叶主义者的小册子，据我所知，他們否认占用权，并且除劳动以外不承认所有权有任何基础。他們既然从相类的前提出发，如果他們曾經对这个問題进行推理的話，他們就应該懂得，資本只能根据占用权来給它的所有人产生收益，因而这种生产是不合法的。的确，如果劳动是所有权的唯一基础，那么只要另外有人在利用我的田地并支付給我地租，我就不再是这块田地的所有人了。这是我們已經无可怀疑地证明了的。要知道，这对于所有的資本都是一样的；所以，把資本投进一个企业，根据法律的决定，就是拿这笔資本去換取等值的产品。我不再进行这种現在是无益的討論了，因为我打算在下一章里詳尽地討論一下用資本从事生产的問題。

所以，資本是可以交換的；但它不可能是收入的来源。

剩下来的是劳动和技能；或者像圣西門所說的那样，是成績和才能。我将对它們一一加以研究。

工薪应不应該取决于劳动？換句話說，多劳多得是否合乎正义？我請求讀者密切注意这一点。

为了一下子解决問題，我們只要提出下列問題就够了：劳动是一种条件还是一种斗爭？据我看来，答案是沒有疑問的。

上帝对人說："你应当以你自己的血汗得到你的食粮，"——这就是說，你应当自己生产你的食粮：你应当抱着或多或少的愉快心情，按照你如何去安排和配合你的努力的本領而从事劳动。上帝沒有說："你应当到你的邻居那里去爭得你的粮食"；而是說："你应当和你的邻居并肩地从事劳动，你們两个人应当和睦地住在一起。"让我們来闡明这条定律的意义，因为它那极端簡单的表达方

式可能引起誤解。

在劳动中，必须注意并区别两件事：**协作**和**可以利用的材料**

只要劳动者联合起来，他們就是平等的；如果一个人所得的报酬比另一个人多，就会引起矛盾。因为，既然只能用一个劳动者的产品来偿付另一个劳动者的产品，如果两个人的产量不相等的話，那么較多的产品与較少的产品之間的余数或差額，就不归社会所得；因而它既然不被交换，也就不会妨碍工資的平等。当然，結果将产生一种有利于生产力較强的劳动者的天然的不平等，但因为誰也沒有由于他的体力和生产能力而受到損害，所以不会产生社会的不平等。总之，社会进行交换的只是一切相等的产品，这就是說，社会只能对于为它提供的劳动給与酬报；因而它就可以平等地酬偿所有的劳动者：至于在它范圍之外所生产出来的东西，就像劳动者之間的口音和头发顏色的差别那样，那是与社会无关的。

我好像自己就在这里規定不平等的原則似的：完全不是这样。在一块特定的正在开发的土地上，劳动者的人数愈多和让每个人做的工作愈少、那么給社会所能提供的劳动的总量——即可以进行交换的劳动——就愈大，因此当协作的范圍逐漸扩大时，天然的不平等就逐漸消除．給社会所生产的可供消費的价值的数量就有所增加。所以，在社会中能带来劳动上的不平等的唯一因素，就是占用权——所有权。

現在，假定按照耕耘、翻地、收割等等来估計，这种社会性的劳动量每天是二十平方米，并假定完成这个任务所必需的平均时間是七小时：一个劳动者在六小时之內就完成了，另一个則要八小时才能完成；大多数的人要化費七小时：但无論哪个劳动者在这上面花費了多少时間，只要他能提供所要求的生产額，他就有权得到相等的工資。

那个能在六小时内完成任务的劳动者，是否可以以其較强的体力和活动能力为理由，去霸占能力較差的劳动者的任务，从而夺去他的工作和食粮呢？誰敢支持这样的主張呢？那个比别人完工得較早的人可以随意休息，或者为了保养他的体力和鍛炼他的思想，以及为了生活上的愉快，可以从事有益的体育和操作。在不妨害任何人的条件下，他是可以这样做的：但他必須限于做那种单純影响他个人的工作。精力、天才、勤劳以及由此而产生的一切个人的优点是自然所造成的事实，在某种程度上也是个人所造成的事实：社会給予他們应得的尊重；但是社会給予他們的工資，是根据他們的生产而不是根据他們的能力来衡量的。要知道，各人的产品是受全体的权利的限制的。

如果土地的面积是无限的，可供利用的材料的数量是取之不尽的，甚至在这个时候我們也不能接受按劳分配这个原則。为什么呢？我再重复說一遍，那是因为无論組成社会的人数有多少，社会由于只能用他們自己的产品来支付他們的工資，因而不得不給予所有的人以相同的工資。可是，在我們剛才所举出的假設中，既然无法禁止那些具有强大力量的人利用他們的一切优点，所以就在社会平等之內，又将出現天然的不平等的那些流弊。但是，就地球上的居民的生产力和他們的蕃殖力来說，土地是极有限的；此外，由于产品的种类繁多和高度的分工，所須完成的社会性的任务是輕而易举的。因此，由于可能生产的产品是有限的，而这些产品又是容易生产的，絕对平等的定律就发生作用了。

是的，生活是一种斗爭。但这絕对不是人与人的斗爭，而是人与大自然的斗爭；我們每一个人都有責任参加进去。如果在斗爭中强者前来援助弱者，他們的美意是值得称贊和爱慕的；但是应該让别人自由地接受他們的援助而不应該用武力和有代价地强制别

人接受。所有的人都有同样的前程①，既不会太长，也不会太艰难；凡是完成了他的事业的人最后都能得到酬报；首先达到終点是沒有必要的。

在印刷业中，劳动者通常都是按件計工的，排字工人按照每排出一千个鉛字得到多少工資計算，印刷工人則按照每印出一千頁計算。在那里，像在别处一样，也可以看到才能和技巧的不平等。在不怕有停工的日子、即不怕有失业和缺乏印刷和排版的工作的时候，每个人都可以自由地发揮他的劳动热情，尽力施展他的才能；那时，多劳者多得，少劳者少得。但当业务清淡时，排字工人和印刷工人就平分他們的工作；如果有不把自己的工作分給别人的就被看作是盜賊和叛徒一样，为人所不齿。

在这些印刷工人的行动中，存在着一种不是經济学家和法学家所能及到的哲学。如果我們的立法者早把存在于印刷业中的公平分配原則規定到他們的法典中去，如果他們早就注意到人民群众的本能——不是为了卑躬屈膝的模仿，而是要改革它們并使它們普遍化——自由和平等早就可以建立在一个不可摧毀的基础上了。同时，我們也不会对于所有权和社会地位差别的必要性发生爭論了。

人們曾經計算过，如果按照法国具有劳动力的人数来分派工作的話，每人每天平均工作的时間不会超过五小时。如果是这样，我們怎么敢談到劳动者之間的不平等呢？造成不平等的是罗貝尔·馬盖尔② 的那种劳动。

---

① 在这里，蒲魯东沒有注意到，对于所有的劳动者来說，需要和負担并不都是相同的。年幼子女众多的父亲为了保证他們的食粮，就不得不設法得到更多的收入。——原編者

② 罗貝尔·馬盖尔，小說中人物，系一狡詐的匪徒、法国十九世紀大漫画家多米埃把他当作专事敲詐的商人的典型。——譯者

所以，被解释为多劳多得的按劳分配的原则，是以两个明显的錯誤为基础的：一个是經济学方面的錯誤，即在社会的劳动中，任务必然是不相等的；第二个是物理学方面的錯誤，即能够生产出来的物品的数量是无限的。

人們会說："但是，如果有一些人只肯完成他們任务的一半呢？"……这不是很为难嗎？也許他們只要一半的工資就滿意了。按照他們提供的劳动来給予酬报，他們有什么可以抱怨的呢？并且他們对别人有什么損害呢？根据这个意义来說，应用按才配工这一原則是合乎正义的；这就是平等的定律。

此外，可以在这里提出許多涉及工业的章則和組織的困难問題。对于这一切，我将用一句話来答复，那就是这些問題都应該按照平等的原則加以解决。有人也許会說，"有的工作如果让它拖延下去的話，就不免要妨害生产。难道社会应該由于少数人的懈怠而遭到損害么？难道由于尊重劳动权，社会就不敢自己动手来保证得到他們所不肯給它生产的产品嗎？在这种情况下，工資将屬于誰呢？"

将屬于社会；社会将被准許由它自己，或者通过它的代表，去完成那个擱置起来的工作，但是永远要使一般的平等不受侵犯，同时只有懶汉才应該由于懶惰而受到懲罰。此外，虽然社会不能对拖延工作的人采取过分严峻的处理办法，它却有权为了它自己的生存而去防止由此造成的流弊。

人們接着又会說：在所有的工业部門，必須要有領导人、教师、监察員等等。这些人是否也要参加一般的工作呢？——不，因为他們的任务是領导、教育和监督。但是他們必須由劳动者自己在他們之中选举出来并須具备充当被选举人的条件。一切公职，不論是行政方面的或是教学方面的，都是这样的情形。

所以，一般的規章的第一条将是：

“可供利用的物資的数量的有限性，证明有必要根据劳动者的人数来分派工作。所有的人都具有完成一种社会任务、即相等的任务的能力，同时除以另一个人生产的产品来偿付一个劳动者的劳动之外，沒有其他的可能性，所以工資平等是合乎正义的。

第七节　才能的不平等是財富平等的必要条件

有人反对，并且这种反对意見构成圣西門的那个原則的第二部分和傅立叶的那个原則的第三部分：

“一切要完成的工作并不都是同样簡单的；其中有些要求技能上和智慧上的高度水平，这种高度水平就是工作代价的基础。艺术家、学者、詩人、政治家之所以受到尊重，只是由于他們的卓越性；这个卓越性摧毀了他們与其他的人們之間的一切等同性；在这些科学和天才的卓越的人材面前，平等定律就消失了。要知道，如果平等不是絕对的話，就沒有平等。上自詩人下至小說家；上自雕刻家下至石匠；上自建筑师下至泥水匠；上自化学家下至炊事員，等等。才能是按照等級、屬类和种类加以分类和再分类的。才干的两个极端是由一些中間性的才干联系起来的。人类就是由一种广大的阶次构成的；在这个阶次中，各人通过与他人的对比而得到相应的評价，并且以大家对他的产品所公认的价值得到他的劳动代价。”

这个反对平等的理論历来就好像是难以抗拒的：这是經济学家們以及平等的保卫者們的絆脚石。它使前者鑄成大錯，使后者說出一些貧乏到不可置信的言論。巴貝夫要求严厉取締一切优越性，甚至要把它当作社会的禍害来追究①；为了要奠定他的共产主

① 巴貝夫，1760年11月生于圣康坦市，共和五年9月8日被当作是平等派密謀

义社会的基础，他把所有的公民都抑低到最低微的人的高度，我們看見过一些无知的折衷主义者反对学識的不平等，并且如果有人还会起来反对德性的不平等，我是一点也不会感到惊奇的。亚里士多德遭到放逐，苏格拉底被迫服毒，埃巴米儂达斯[1]受到审判，他們都是由于在智慧和德性上高人一等而受到一些荒唐和愚蠢的煽动家的迫害的。只要财富的不平等使那些受到财主欺騙和压迫的群众在思想上产生对新兴暴君的恐惧，类似的瘋狂举动还是会发生的。

沒有再比鉆牛角尖更荒謬的了，并且往往沒有再比眞实情况本身看起来更加不像眞实情况了。另一方面，卢梭說过，“要想能够一下子看清楚我們每天都見到的事物，必須有很广博的哲学”，达朗貝尔[2]也說过，“人們对于那种似乎到处都出現在他們面前的眞象很少加以注意，除非有人特別提醒他們”。我从經济学家的老前輩薩伊那里借用了这两句引語；他本来应当从这两句話里得到教益的，但他这个嘲笑瞎子的人自己也戴着一副眼鏡；注意他的人自己也是近視的。

眞是怪事！使思想家們如此感到惊恐的并不是反对平等的論据，而是平等所依存的条件本身！……

天然的不平等是财富平等的条件！……何等謊謬的論調！……为了不让人家以为我有所誤解，我重复說明我的論断：才能的不平等是财富平等的必不可少的条件。

的領袖而在房多姆市被处死刑。他的平等主义一直被发展到共产主义。蒲魯东似乎沒有很正确地了解巴貝夫的著作，这些著作主要是一些报紙上的社論和宣言（参閱 保尔·路易《从大革命到現在的法国社会主义史》，巴黎，里維埃尔书店1925年版）。——原編者

1) 埃巴米依达斯（紀元前 418—362），古希腊将軍及政治家。——譯者

② 达朗貝尔（1717—1783），法国哲学家。——譯者

在社会中，必須把职务和关系这两件事区别开来。

I. 职务 所有的劳动者都应該有能力去完成他所負担的工作，或者让我說得通俗一些，所有的劳动者都应該懂得本行的业务。当工人有足够的能力去完成他的工作时，那就是在这个职工和职务之間存在着对称性。

在人类社会中，职务并不都是相类的：所以必須要有不同的才能。而且，某些职务要求較高的智慧和較高的才能；所以就存在着一些具有优越的智慧和才干的人。既然有需要完成的工作，就必然有完成工作的人．有需要則有思維，有思維就会有生产者。我們所能知道的，只是我們官能的刺激作用使我們想望的东西，只是我們智慧的范圍之內的东西；我們的欲望所急切要求的，只是我們能想到的东西；并且我們想得愈好，我們就愈加有能力去生产。

由此可見，既然职务是由需要产生的，需要是由欲念产生的，欲念是由自发的知觉和想像力产生的，那么智慧既能想像、也就能从事生产；因而沒有一种要完成的工作是工人的能力所不能胜任的。总之，如果有了职务而需要有完成这种职务的人，那就是因为能完成职务的人早已先于职务而存在。

現在，让我們贊叹大自然的安排吧。关于它所給我們的、不是孤立的个人凭自身的力量所能滿足的各种各样的需要，大自然已經把那种个人所不能得到的力量賦予了集体。这就产生分工的原則，一种以职业的特点为基础的原則。

某些需要的滿足要求人們进行不断的創造工作，可是其他的需要却只要通过一个人的劳动就能使千百万人在千万年里得到滿足。例如，衣食的需要要求不断的再生产；而有关宇宙体系的知識却可以由两三个具有特殊禀賦的人永久地获得。江河的滔滔不絕的流水維持着我們的商业，推动我們的机器；但是位于空間中央的

太阳则单独地照耀着全世界。大自然可以像創造农夫和牧人那样，創造許多柏拉图和維琪尔[1]，許多牛頓和居維埃[2]，但是它觉得这样做不妥当，它有意使天才的稀有性相当于他的作品的長期性，并在具有才能的人数和他們每个人的才能的充分性之間維持着平衡。

我不打算在这里研究某一个人和另一个人在才干和知識上的距离是否是由我們这种可悲的文明造成的，我也不想研究今天人們所謂**才干上的不平等**能不能在一些較为幸福的条件下变成仅仅是**才干的多样性**。我就問題的最坏的方面来看，并且，为了免得人家責备我支吾搪塞和有意規避困难，我承认人們所要說的一切才干上的不平等。[3] 某些爱好平均論的哲学家认为所有人的智慧都是相等的，它們之間的分歧只是教育的結果。我坦白地說，我决不贊同这种学說；即使这种学說是正确的，它也会导致一种与这些哲学家所主張的議論完全相反的結果。因为，如果才能是相等的，那么不論它們力量的大小如何，由于不能强制任何人去做特定的工作，那些被认为最粗鄙、最低賤或太艰苦的职务就应該得到最高的报酬。这种情况既不符合平等，也同**按才配工**的原則相矛盾。反之，如果我能假定社会是这样：在这个社会中，每种技能在数目上是和社会的需要相称的，并且这个社会只要求每个生产者拿出他的特殊的职务需要他生产的东西；那么一方面既可尊重各种职务之間的級位关系，一方面我也可以由此得出財富平等的結論。

---

① 維琪尔（公元前71—19），古罗馬詩人。——譯者

② 若尔日·居維埃（1769—1832），法国科学家。——譯者

③ 我无法想像怎么有人竟敢举出某些人的那些下流的嗜好和傾向来給地位的不平等辯护。我們看到多少人在这种心灵上和思想上的可耻的堕落状态下遭到牺牲！如果这种状态不是使他們陷于貧困和卑劣的私有制所造成的，那它又从何而来呢？私有制把人弄得奄无生气，而它却又責备人变成枯木槁灰。

这是我的第二个論点。

II.关系　在討論劳动的因素时，我曾說明为什么在同类生产任务中，既然所有的人都具有完成一种社会任务的能力，各人体力不均就不能被用来作为任何不平等待遇的理由。① 但是，我們可以很公正地指出，某些人的能力的确完全不能担任某些劳务，因此，如果人类的劳力突然完全用来生产一种产品，就立刻会出現許多无能者，因而也就会发生最大程度的社会不平等。但是不必等我指出，大家都可以看到实业的多样性不致使有些人成为廢物；这个道理十分明显，所以我不在这里多作論述。我們只須証明，各种职务彼此是平等的，犹如做同样工作的劳动者是互相平等的一样。

你們会不会感到惊奇，因为我拒絕把地位的尊荣、权力和财富的特殊待遇給予有天才、有学識和勇敢的人，总之，給予所有那些被大家所欽佩的卓越人物？并不是我要拒絕，这是經济、这是正义、这是自由，它們不許可这样做。自由！我第一次在这个問題上提起它的名称，但願它站起来为它自己辯护并获得胜利。

一切以交换产品或劳务为目的的交易，都可以叫做商业行为。

誰說起商业，总是說等値的交换；因为，如果价値不相等，同时受到損害的一方觉察到这一点的話，他就不会同意交换，也就不会有商业行为。

商业只能在自由人与自由人之間进行。固然到处都可能存在着那种用暴力或詐欺来进行的交易，但这絕对不能說是商业。

所謂自由人，是指那些能够利用他們的理智和官能的人，他們既不为情欲所蒙蔽，又不因恐惧而被迫行动或不敢有所作为，也不

① 巴貝夫說过"即使有人能証明由于他的力量，他能完成四个人所能完成的工作，他依然是危害了社会；因为他可以仅仅用这个方法来破坏平衡，推毁宝贵的平等。"——原編者

致受到错誤的意見的欺騙。

所以，在一切交易中，存在着一种道义上的义务，即訂約的任何一方都絕对不能损人利己；这就是說，如果要使商业行为成为合理的和誠实的行为，就必須避免一切不平等·这是商业的第一个条件。第二个条件是，它应該是自願的，这就是說，双方是在自由的和完全自觉的状态下达成协議的。

所以我把商业或交易界說为一个社会行为。

那个为了一把刀而出卖他的女人、为了几小块玻璃而出卖他的子女、为了一瓶燒酒而出卖自己的黑人是不自由的。同他訂約的这个人口贩子不是他的朋友，而是他的敌人。

那个为了得到一小块面包而烤出一大堆面包、为了可以住在馬房里而去建筑一座宮殿、为了能穿上破衣烂衫而去織造最名貴的布匹、为了自己省掉一切而生产一切的文明世界中的工人，是不自由的。工人为雇主劳动，但雇主并不因为他們相互之間交換着工資和劳务而成为工人的朋友，他是工人的敌人。

那个不是出于热爱而是出于恐惧去为祖国服务的士兵是不自由的；他的伺伴和长官、上面的大臣或軍法机构，都是他的敌人。

租賃土地的农民，借进資本的生产者，繳納通行税、关税、执照捐、牌照捐、人头税或財产税等等的納税人以及投票通过这些捐税的議員，他們既不了解他們的行为的意义又不懂得自由的精神。他們的敌人是土地所有人、資本家、政府。

如果你們給人們以自由，启发他們的思想，使他們能够懂得他們所訂立的契約的意义，那么你們就会看到最完善的平等精神将在他們的交易行为中占据首要地位，而不必考虑才能和智慧的优越性；你們也就会承认，在商业事务上，也就是說在社会的范圍內，

优越一詞是毫无意义的。

假如荷馬給我朗誦他的詩篇，我将聆听这位曠世的天才，和他相比，我是一个无知的牧人、低微的农夫，是微不足道的。事实上，如果拿作品和作品相比較，在他的《伊里亚特》篇的面前，我的那些乾酪和豆荚又算得了什么呢？但是，如果荷馬要想把我所有的一切当作他的那部无可比拟的史詩的代价而全部拿走，并且想要使我成为他的奴隶的話，我就宁願放棄欣賞他的詩歌，向他謝絕。我可以不要他的《伊里亚特》而等待《埃泥易德》[①]，如果有必要这样等待的話；荷馬却不能一天沒有我的产品。所以让他接受我給他的菲薄的礼物，然后再让他的詩篇教育我、鼓励我、安慰我吧。

什么！您倒說得好！一位歌唱人类和天神的詩人，竟給他这样的地位？想想您的那种施舍以及由此而来的屈辱和痛苦吧！多么野蛮的慷慨啊！……我請您不要激动。财产使一个詩人成为一个克利苏斯[②]或一个乞丐！只有平等才能使他得到荣誉和贊賞。問題在哪里呢？在于規定詩人的权利和欣賞者的义务。現在，請您注意这一点，在解决这个問題上，这是很关重要的：双方面都应該是自由的，一方面是出卖的自由，另一方面是购买的自由。肯定这一点以后，他們各自的主張就絲毫不能算数了，他們的一方对于他的詩篇、另一方对于他的施贈的估計不論是否公允、都不会影响契約的条件。我們不应該再在才能的重要性方面而应該在生产品的重要性方面去找到我們仲裁的理由。

要使歌頌阿契里斯[③]的詩人得到他应得的报酬，他首先必須使自己受人欢迎；这点办到之后，他的詩篇和一笔酬劳的交换既然

---

① 《埃泥易德》是維琪尔写的詩篇。——譯者

② 克利苏斯（紀元前114—53），古代罗馬一个最富有的执政官 ——譯者

③ 阿契里斯，荷馬著名史詩《伊里亚特》的主角之一。——譯者

一个自由的契约行为，就应該同时是一个合乎正义的行为，这就是說，詩人的酬劳应該等于他的作品。可是，这个作品的价值如何呢？

首先，让我們假定这篇《伊里亚特》——这篇应当得到公允报酬的杰作——的价值实际上是无限的，至高无上的。再假定可以自由作主的公众拒絕收买这篇杰作，那么显而易見，这个不能换錢的詩篇的內在价值固然并不因而减低；但是它的交换价值或者它的生产效用就会等于零，就会化为烏有。既然一切权利和一切自由都应当平等地受到尊重，我們就应当在一方面是无限、另一方面是零之間，在与这两者的距离都相等的地方，去寻求应付的工資額；换句話說，要加以确定的不是出卖品的內在价值而是相对价值。問題开始簡单化了：現在这个相对价值是多少？一个像《伊里亚特》这样的詩篇的作者应当得到什么样的报酬？

在确定了它的定义之后，政治經济学的首要任务就是解决这个問題；可是它不但沒有把这个問題加以解决，而且还声明說它是无法解决的。按照經济学家的意見，物品的相对价值或交换价值是不能絕对地加以确定的；这个价值必然发生变动。

“一件东西的价值”薩伊說，“是一个具体的数量，但它只能在一个特定的时刻是具体的。这个价值在本质上永远是可变的，即从一点变到另一点。任何东西都不能絕对地确定它，因为这个价值是以无时无刻不在变动着的需要和生产手段为基础的。这些变化使經济学的現象趋于复杂，往往使它們变得很难加以观察和解决。对于这种情况，我不知道有什么补救的办法；改变事物的本质不是我們的能力所能做到的。”

在别的地方，薩伊說过并且反复說，价值既然以效用为基础，而效用則完全从屬于我們的需要、我們一时的好恶和时尙等等，所

以价值像人的意見一样是可以变动的。可是政治經济学既然是价值以及它們的生产、分配、交換和消費的科学，如果交換价值不能絕对地加以确定的話，那么政治經济学怎么可能存在呢？它怎么会成为一种科学呢？两个經济学者怎能不相对而讪笑呢？他們怎么敢去辱駡形而上学家和心理学家呢？什么！笛卡儿这个傻子认为哲学需要有一个使这門科学的大厦得以建立起来的不可动搖的基础——某种不动搖的东西，(aliquid inconcussum) 并且他曾老老实实地去找寻这个东西！在他之后，經济学方面的那位赫米斯①，即专門用了半部书来闡明政治經济学是一門科学这一严肃題目的巨匠薩伊，却有勇气肯定說这門科学不能确定它的研究对象，这就等于說这門科学是沒有原理和沒有根据的！所以，这位有名的薩伊就不知道一門科学的性质是什么，或者毋宁說是他对自己所論述的主題一无所知。

薩伊的这个榜样产生了它的后果。发展到現阶段的政治經济学像是哲学上的本体論：在論述因果时，它什么也不懂，什么也不加說明，什么結論也不做。被人尊称为經济規律的概念不过是一些平凡的通則；經济学家們用好听的語調和术語把这些通則装扮起来以后，以为就可以使它們具有深奥的面貌。至于經济学家們試图就社会問題作出的解决办法，我們只能說，虽然他們的煞費苦心的著作里偶尔也出現一点常識的闪光，但他們立刻又堕入謬論中去了。政治經济学像一片濃雾似的籠罩在法国的上空已經有二十五年了它阻碍着思想的前进并压制着自由。

工业上每一种創造有沒有一种可用金錢得来的、絕对的、不变的，因而是合法的和真实的价值呢？　是有的。

---

① 赫米斯，古希腊执掌手艺、商业等等的神。——譯者

人的每一种产品是否可以和人的其他某一种产品交换呢？——也是可以的。

一双鞋子値多少顆釘子呢？

如果我們能够解决这个吓人的問题，我們就掌握到了人类已經找寻了六千年的社会制度的关鍵。在这个問题面前，經济学家变得迷糊了并且退却了；既不能讀又不能写的乡下人却毫无难色地作出了答复：把做鞋子所用去的时間和費用来制造釘子，能制造多少，鞋子就値多少釘子。

所以，一件东西的絕对价値就是它耗費的时間和費用。仅从沙地上拾起来的鈷石値多少呢？——毫无价値；这不是人的生产品。当这块鈷石經过琢磨并鑲成飾物的时候，它値若干呢？——工人因此而花費的时間和費用。那么，为什么它卖得这样貴呢？——因为那些人是不自由的。社会必須調节最稀有的物品的交换和分配，像它对最通用的东西一样，使得每个人都可以分享一份。那么，什么叫做鉴定价値呢？——欺騙、侵权和盜窃。

按照这个原则，不难使大家的意見趋于一致。如果我們在无限价値和等于零的价値之間所要寻找的平均价値在每一件产品上由生产这件产品所花的时間和費用的总量表现出来，那么，作家写一首詩既然需要三十年的研究工夫和一万法郎的旅行、书籍等等的費用，就应該用一个普通劳动者的三十年的工資加上一万法郎的补偿費来收买这首詩。假定那个总数是五万法郎；如果购买这个杰作的社会拥有一百万人的話，那么我应該負担的那部分将是五生丁。

这就发生了几点应当注意的事項：

1. 同样一种产品在不同的时期和不同的地点所需要花費的时間和費用可能或多或少地有所不同；从这一点来看，价値的确是

一个可变的数量。但是这种变动并不是經济学家們所說的那种变动。他們在价值变动的原因中，是把生产方法、兴趣、一时的好恶、时尙、輿論混在一起的。总之，一件东西的真正价值虽然在它的貨币表現上是可能发生变动的，但是在它的代数式的表現上是不变的。

2. 每一件需用的产品应当不多不少地按照它所花費的时間和費用支付代价：每一件无人需要的产品，对于生产者来說是一种損失，一种商业上的負数价值。

3 对于估价原則的无知以及在很多情况下应用这个原則时所发生的困难，是商业欺騙的根源，也是財富不平等的最重要的原因之一。

4 为了酬劳某些工业，购买某些产品，就需要有一个社会能在規模上符合人材的稀少、产品的昂貴、艺术和科学的門类众多等情况。例如，倘使一个拥有五十个农民的社会可以維持一个小学教員，那么它就需要有一百个农民来养活一个鞋匠，一百五十个农民来养活一个铁匠，二百个农民来养活一个裁縫等等。如果农民的人数达到一千、一万、十万或更多的話，那么随着他們人数的增加，最迫切需要的工作人員的数額也就必須按比例地增多；所以最高級的职务只有在最强大的社会中才有存在的可能。① 才能的与众不同，就在于此；天才的性格，使这种性格能够得到繁荣昌盛的保证，只有在一个人口广大的国家中才能产生出来并得到发展。但是，为天才的生存所必需的这种生理上的条件，并不能增加它的社会权利：絕对不是那样，——天才的迟迟不能出現，证明了在經

① 要有多少公民才能維持一个哲学教授呢？三千五百万。一个經济学家需要多少呢？二十亿。对于一个既不是学者、又不是艺术家、也不是哲学家、更不是經济学家的文人，即专門給报刊写写小說的作家呢？一个公民都不需要。

济和民事方面，最崇高的智慧必須受財产平等的支配；这个平等先于这种智慧而存在，并且后者是这个平等的最高成就。

对于我們的自尊心来說，这是不好受的，但这是一个顚扑不破的眞理。并且在这里，心理学是支持社会經济学的，它使我們懂得，在物质报酬与才干之間沒有共同的衡量方法；在这方面，所有的生产者的地位是平等的；因而在他們之間的比較和一切財富上的不平等是不可能的。

事实上，一切由人的双手产生出来的东西，和造成这个产品所用的原料相比，其价値是不可估計的。在这点上，它們两者之間的距离和一双木屐与一块胡桃木之間的距离以及斯谷巴①的雕像与一块大理石之間的距离一样大。一个最簡单的工匠的天才对于他所使用的材料所占的优势，同一位牛頓的思想对于惰性的天体所占的优势是相等的，这个思想能够計算出这些天体之間的距离、体积和运轉。你們要求給予才干和天才相当的荣誉和报酬。如果你們給我确定一个伐木者的才干的价値，我就可以給你們确定像荷馬那样偉大詩人才干的价値。如果有什么东西可以用来酬报智慧的話，那就是智慧本身。当屬于不同性质的生产者相互表示欽佩和贊賞的时候，就是这种情形。但如果他們为了滿足相互間的需要而想到要交換产品，那么这个交換就只能根据一种与重視才干和天才的精神无关的經济学的比率来进行，并且經济学上的定律并不是从不明确的和无法表白的贊賞心情中而是从借方和貸方之間的那种恰当的平衡中推算出来的，总之是从商业数学中推算出来的。

現在，为了使人們不致认为买卖的自由是工資平等的唯一基

① 斯谷巴（紀元前 420—350），古希腊雕刻家。——譯者

础，不致认为社会的防止才干的优越性的唯一办法在于某种与权利毫无共同之处的惰力，我将說明为什么同样的工資可以酬偿所有的才能．为什么工資上的相当的差别是不合乎正义的。我将指出，才干有一种固有的义务，那就是必須服从社会的一般水平；并且我将說明天才的优越性正是财富平等的基础。剛才我所說的是贊成一切才能之間工資平等的消极理由，現在我要举出直接的和积极的理由。

首先让我們听听那位經济学家的言論：去听听他如何推理以及他如何自称明白事理，总会使我們感到兴趣。何况，如果沒有他，沒有他的那些有趣的謬見和出奇的論证，我們就什么也学习不到了。那位經济学家所十分厌恶的平等，却在政治經济学中完全得到证明。

“当一个医生（原文是一个律师，这个例子不如医生好）的父母为他的教育花費了四万法郎的时候，这笔款項可以当作长期投在他身上的資金。从这时起，就可以认为这笔資金每年应当能够收回四千法郎的息金。如果这位医生一年挣三万法郎，那么剩余的二万六千法郎就是大自然赋与他本人的技能的收益。因此，如果我們假定利率为百分之十，这笔二万六千法郎的天然資本就等于二十六万法郎，同时他的父母在供給学費时所給他的資本是四万法郎。这两笔資本的总数就是他的财富”（薩伊：《实用政治經济学教程》）。

薩伊把那医生的财富分成两部分：一部分是为了他的教育而支出的資金，另一部分是他本人的才能。这样分法是公道的：它是与事物的本质相符的；它是普遍地被承认的；它可以被用来作为确定能力不平等这一論证的重要前提。我毫无保留地认可这个大前提：让我們再看看結論吧。

1 薩伊把那笔四万法郎的教育費作为貸方。这笔錢是应該放在他的借方的。因为虽然这笔費用是用在他身上的，它却并不是他拿出来的。所以那位医生不但不能把这四万法郎作为私有，而且应該把它們加进他的产品的代价中去，并从他的收入中提出来偿还給合法的权利人。此外，我們应該注意到薩伊不但未說偿还，反而根据那种认为資本具有生产力的錯誤原理而談到收入。为了培养一个有才干的人而支出的費用是这个有才干的人应負的債务。仅仅由于这个有才干的人的存在，他就是这笔为了造就他而用去的款項的債务人。这个道理是这样的眞实，这样的簡单明了，所以在一个家庭中，一个孩子的教育費用如果超过了他的弟兄們的教育費的一倍或两倍，他的弟兄在分遺产之前，就有权可以各从遺产总数中先提取一个相等的部分。当那遺产是在监护之下从那些未成年人的名义而被代管时，这样做是不会感到困难的。

2. 我剛才所說的应由有才干的人負責偿还教育費用的話絲毫不会使这位經济学家感到为难。那个有才干的人在继承他家庭的遺产时，也就继承了他所負担的那笔四万法郎的債权，并且也就变为这笔款子的所有人。但这是抛棄才干权的問題，重新回到占用权的老問題上去；因此我們在第二章中提出的一切問題现在又出现了：什么是占用权？什么是遺产？继承权是一种可以同时兼承几笔遺产的权利，还是一种仅能选擇一份遺产的权利？那位医生的父亲当初是怎样得到他的財富的？他的父亲是所有人，或者仅仅是用益权人？如果他是富有的，就須解說他的財产的来由；如果他是穷人，他怎么負担得起这样大的費用？如果他曾經得到一些援助，那么他有什么权利利用那种援助来反对他的恩人等等呢？

3.“剩下的二万六千法郎是大自然給与他本人的才干的收益”。（薩伊、前引书。）从这个前提出发，薩伊得出結論說，我們那

位医生的才干相当于一笔二十六万法郎的資本。这位能干的数学家把一个結論当作一个原理了。不应該拿收入来估計才干；相反地，应当按照才干来衡量他的收入；因为那位医生虽然拥有他全部的才干，也可能发生一点收入也沒有的情形：难道就应該下結論說这位医生的才干或財富的价值等于零嗎？可是按照薩伊的推理，就会得出这样的結論，而这种結論显然是荒謬的。

要知道，用金錢来估計任何一种才干是不可能的，因为才干和貨币是两种无法互相衡量的东西。根据什么样的确实理由可以証明一个医生的收入一定要比一个农民多出一倍、两倍或一百倍呢？这是一个难解的困难，这种困难从来只是通过吝啬、穷困、压迫才得到解决的。我們不应該这样来确定才干权的价值。但是应当用什么方法来确定呢？

4. 首先，我說那个医生不应受到比其他任何生产者較差的待遇，他不应处在别人的水平之下。我不打算多費唇舌来証明这一点。但是我补充說明，他也不能高于这个水平；因为他的才干是集体的財产，他沒有偿付过这笔財产的代价，并且他永久是这笔財产的債务人。

正如每一种生产工具的創造是集体力量的成果一样，一个人的才干和学問也同样是全世界的智慧和一般知識的产物，而这种知識则是无数大师在无数低級事业的支援下慢慢地积累起来的。当那位医生已經对他的教师、书本、文凭和其他一切项目支付教育費用时，他并沒有偿付他的才干的代价，正如資本家在把工資付給他的雇員时并沒有偿付他的地产和别墅的代价一样。有才干的人在把他自身造就为一种有用的工具的过程中，也曾有所貢献：所以他是这个工具的共同占有人；他不是它的所有人。他本身同时是一个自由劳动者和一笔累积起来的社会資本。作为劳动者，他被

分派去使用一种工具，去运用一部机器，这个工具和机器就是他自己的才能；但作为資本，它是不屬于他自己的；他利用这个資本，不是为了自己的利益，而是为了别人的利益。

既使有才干的人幷沒有觉得他自己的专长是为了培养他而作出的那些牺牲的报酬；人們仍然很容易找出理由来减低他的报酬而是把报酬提高到一般水平以上。所有的劳动者都受到教育，每一个劳动者都是有才干的人，一个有才能的人，就是說，都是一項集体的財产。但是造成这个財产所花費的代价却不是相等的。培养一个农民和一个工匠所必需的老师、时間和傳統的記忆是不多的：产生才能时出力的多寡和社会孕育期間（如果我可以冒昧地用这个說法的話）的长短，是和才能的大小成正比的。医生、詩人、艺术家、学者生产得少，生产得慢，而农夫的生产物的偶然性却比較小得多，幷且毋需这样长的时間。所以无論一个人具有哪种才能，一旦这个才能被培养出来了，它就不屬于他自己的了。这个人就像一只巧妙的手所捏制的原料那样，他具有**成功**的禀賦，**成全**他的則是社会。如果罐子对制罐人說，“我是我，我什么也不欠你，”这样說对嗎？

艺术家、学者和詩人认为，社会許可他們专心研究科学和艺术，他們就已得到公平的报酬：所以实际上他們进行劳动，不是为了他們自己，而是为了培养他們幷使他們可以免除其他一切义务的社会。严格說来，社会可以无需乎散文和韵文、音乐和繪画，无需乎了解**月亮和北极星是怎样轉动的**；但它一天也不能沒有食粮和住所。

当然，人幷不单靠粮食来維持生活；他还須按照福音书所說的，**听上帝的話生活**，这就是說，他必須乐善幷作出善行，认識和贊叹美丽的东西、研究大自然的种种不平凡的事情。但如果要培养他的思想，他就必須先保养好自己的身体：后者这个义务是必要

的，正如前者的义务是高尙的一样。如果使人感到幸福和教育人是光荣的，那么供人飲食也是光荣的。所以，当社会忠实于分工的原则，把一种艺术的或科学的工作委托給它的一个成員，因而使他放棄普通的劳动，社会就应該补偿他由于不能在实业方面进行生产而失去的一切，但是它所該欠他的仅限于此。如果他有更多的要求，社会就可以拒絕他的劳务，打击他的无权主張。这时，那个具有天才的人为了生活，不得不从事一种与他的本性格格不入的劳动，因此就会感觉到他的弱点，願意过最討厌的生活。

据說，有一位著名的歌唱家曾向俄国女皇叶卡特林娜二世要两万卢布，作为他的工作报酬。"这比我給我的那些元帅的錢还要多呀，"叶卡特琳娜說。"陛下，"对方回答說，"您就让您的那些元帅去演唱好了。"

如果比叶卡特琳娜較为坚强的法兰西对拉歇尔[①]小姐說："給您一百个路易[②]，您去演戏，否則您就去紡棉花'；对杜普来[③]先生說，"給您二千四百法郎，您去演唱，否則您就到葡萄园去工作"：你們以为那位悲剧女演員拉歇尔和歌唱家杜普来肯放棄舞台生活嗎？如果眞的放棄的話，首先因此而后悔的是他們自己。

据說，拉歇尔小姐每年可以从法兰西歌剧院得到六万法郎；对于一个像她那样的人材来說，这是一笔微薄的薪俸。为什么不是十万法郎、二十万法郎呢？为什么不給她一笔皇室費呢？多么小气呀！难道我們眞的要同拉歇尔小姐这样的艺术家討价还价嗎？

人們回答說，剧院經理除非賠錢就不能再多給了；这位年輕的女演員具有高度的才干是大家公认的，但是在規定薪金的时候，还

① 拉歇尔（1820—1858）法国著名的悲剧演員。——譯者

② 路易，法国从前的一种金币。——譯者

③ 杜普来（1806—1896），法国名男高音歌唱家。——譯者

須考虑到那个公司的收支帳目。

这一切都是公平的，但也证实了我上面所說的話，即一个艺术家的才干可能是无限的，但是他所要的金錢代价必然受以下两項的限制：一方面是对那給他报酬的社会所作出的貢献，另一方面是这个社会的財源；換句話說，卖主的要求要由买主的权利来平衡。

据說，拉歇尔小姐可以給法国大戏院带来六万法郎以上的收入。我对此沒有異議，但因此我却对大戏院有意見。大戏院的这笔錢是向誰去收取得来的？来自那些完全自由的好奇者。是的，但是这些好奇者花費在戏院里的錢都是从工人、租戶、佃戶以及支付利息并提供抵押品的借款人身上得来的，这些人是自由的嗎？当他們的生产品的絕大部分被别人耗費在剧院里的时候，你們能向我保证他們的家庭不缺少什么嗎？除非法国人民在仔細考虑过支付給所有艺术家、学者和公务員的薪金以后，已經淸楚地表示了他們对于这个問題的願望判断，否則拉歇尔小姐和她同类的艺术家所得的薪金只能是一种用暴力夺取的强迫的稅收，用来奖励驕傲和維持放蕩的生活。

我們所以在我們的买卖中受到欺騙，劳动者所以会去償付有势力的权力机关和自私的有才干的人給好奇的有閑者发出的汇票，以及我們所以蒙受这些为輿論所鼓励并贊許的巨大不平等現象所造成的永久的耻辱，那是由于我們既不自由又认識不够的緣故。

作家、学者、艺术家、公务員的薪金，不論是通过誰的手付給他們的，总是由全体国民并只是由全体国民来負担的。那么国民应該按照什么标准来付給他們薪金呢？按照平等的标准。我在評定才干的价值时已經证明了这一点；在下一章中，我将說明社会上的一切不平等都是不可能的，以证实这一点。

我們在上文已經作了什么說明呢？一些十分簡单的道理，簡单到不值得一提的道理：

像行路的人不能把他經过的道路据为私有那样，耕者同样不能把他播种的田地据为私有；

可是，如果一个劳动者由于他的勤奋，可以把他所利用的材料据为私有，那么所有利用材料的人就都能根据同样的权利成为所有人；

一切物质的或精神的資本既然都是集体的产物，因而也就是集体的財产；

强者无权侵占弱者的劳动，狡猾的人也无权欺騙輕信的老实人；

最后，任何人不能强迫别人购买他所不喜欢的东西，更不能迫使他支付并未买进的东西的代价；因此一件产品的交换价値的計算标准既不是买主的意見，也不是卖主的意見，而是生产这件物品所花費的时間和費用的总額，各人的所有权始終是一样的。

这不是一些很簡单的眞理嗎？讀者，固然这些眞理在您看来十分簡单，可是您还会看到其他一些比它們更加乏味、更加簡单的眞理。这是因为我們是朝着与几何学家相反的方向前进的：对他們来說，他們愈是深入，問題就愈加艰难；相反地，我們开始討論了一些最难解的論題之后，就将用不辨自明的道理来作結束的。

但是在結束本章的时候，我还須陈述一下法学家和經济学家从未梦想到的一个令人吃惊的眞理。

第八节　从正义的观点来看，劳动破坏所有权

这个論題是我們已經扼要地加以說明的上述两节的結論。

孤立的人只能滿足他自己的需要中的极小一部分．只有在社

会生活和在全世界的努力的明智配合中他才能发挥他的全部力量。分工和合作增多了产品的数量和品种；职务的专門性提高了消費品的质量。

所以沒有一个人不是依賴几千个不同的生产者的产品而生活的；沒有一个劳动者不是从整个社会得到他的消費品以及与之俱来的再生产的手段的。的确，誰敢說“我靠我自己的努力生产我所消費的一切的东西；我不需要别人的帮助”呢？被早期的經济学家认为是唯一的眞正生产者的农民，即从瓦匠、木匠、裁縫、磨坊主、面包工人、屠夫、杂貨商、铁匠等等那里得到住房、家具、衣服、食粮和援助的农民；——試問这些农民能不能自夸是单独地进行生产的呢？

各人的种种不同的消費品是由大家来供給的；因此，各人的生产也以全体的生产为基础。如果沒有另一种产品，一种产品是不能存在的；一門孤立的产业是不可能的事情。如果其他的人不給农民制造粮仓、車辆、耕犁、衣服等等，他会得到怎样的收获呢？如果沒有出版商，学者能够做些什么呢？如果沒有鑄字工人和机械工人，印刷工人能做些什么呢？如果沒有无数其他的生产者，这些鑄字工人和机械工人又能做什么呢……免得人家責备我們淨讲些老生常談的話，我們就不再拉长这个很容易扩充的名单了。各种产业通过相互的关系而联結成一个单一的集体；一切生产工作有时被当作目的、有时被当作手段而彼此互相利用；各种不同的才干不过是一系列从低級到高級的改变。

大家都参加每一种产品的生产，这个无可爭辯的、无人爭議的事实使一切个别的生产成为共同的生产；因此从生产者手中生产出来的每一种产品都被社会預先抵押出去。生产者本人对于他的产品只有一部分的权利，这一部分的分母数等于組成社会的人数。

固然，这同一生产者反过来对于所有不是他自己生产出来的东西也享有权利，因此他对所有的人都有要求权，正如所有的人对他也享有这种权利一样；但是人們难道看不到，这些彼此相互的抵押权不但沒有认可所有权，甚至連占有也破坏了嗎？劳动者甚至不是他的产品的占有人；他剛把产品制造出来，社会就声称这是它的东西。

有人可能說："即使是这样，即使产品不屬于生产者所有，社会还仍然給予每个劳动者一种相当于他的产品的等値物，而这个等値物、这个工資、这个报酬、这个薪金就成为他的財产。难道您竟否认这个所有权是合法的嗎？如果那个生产者不是用掉他的全部工資，而是宁願节約一些余款，誰敢說他沒有权利这样做呢？"

劳动者甚至不是他的劳动代价的所有人，不能絕对地控制它的支配权。我們决不可以被一种虛假的正义所蒙蔽。人們給予劳动者以换取他的产品的东西，并不是作为一件已被完成的工作的报酬而給他的，而是作为一个将要去完成的工作的供应品和預支而給他的。我們在生产之前进行消費。在一天終了的时候，劳动者可以說："我已清偿了我昨天的开支；明天我将清偿我今天的开支。"社会成員在他的一生中无时无刻不欠着債；在他死的时候，他也不能全部清偿：他怎么能够有私蓄呢？

人們談到儲蓄，但这是所有人的作風。在一种平等的制度之下，一切不以后来的再生产或享受为目标的儲蓄是不可能的：为什么呢？因为这笔儲蓄既然不能轉变为資本，也就沒有了目标，也就失去了終极原因。这一点在下一章将作更充分的解釋。

我們可以作出下列結論：

对于社会来說，劳动者必然是一个到死也不能清偿的債务人。所有人是一个不忠实的保管人，他不肯承认交給他保管的东西，却

想按日、按月、按年得到他保管任务的报酬。

我們剛才所陈述的原理，对某些讀者来說可能还显得过于抽象，我将用比較具体的方式把它們复述一遍；这种方式能使最迟鈍的头脑有所領会，并孕育着十分重要的結論。

直到現在为止，我只是把所有权当作**专屬性**的权能来研究的，此后，我将把它当作**侵占性**的权能来探討。

第四章　所有权是不能存在的

所有人的最后的手段——那个以战无不胜所向无敌的威力使他們得到安心的論证——就是，据他們看来，地位平等是不可能发生的。“地位平等是一种妄想”他們用一种自以为是的神气叫喊說，“今天你們平等地分配財富，明天这个平等就会消失。”

他們以一种不可思議的信心到处反复提出这个反对的意見，而对于这个陈腐的意見，他們从来沒有忘記以荣耀归于天父（Gloria Patri）的腔調补充下列的注解：“如果所有的人都平等的話，誰也不願意再劳动了。”

这个曲調是用变奏曲唱出来的。

“如果大家都是主人，誰也不肯服从了。”

“如果不再有富人，那么由誰来雇用穷人呢？”

还有，“如果不再有穷人，誰去給富人做工呢？”

但是，让我們不要謾駡：我們有更好的論据供我們使用。

如果我证明所有权本身是不能存在的；說它是矛盾的、妄想的、空想的；并且，如果我不再用形而上学和法学而是用数字、等式和計算来证明，那么那个張口結舌的所有人将发生什么样的恐慌呢？还有您，讀者，对于这个反駁，您以为如何？

数字支配着世界（mundum regunt numeri）：这句成語既可适用于恒星的和分子的世界也可适用于道德的和政治的世界。法学的原理和代数的原理是相同的；立法和政治不过是把各种势力分类并使其保持平衡的艺术。整个法学是包含在数学的通則之内的。本章和下一章将用来为这个異乎寻常的学說奠定基础。那时

就会使讀者看到一个无限的新的前途：那时我們将开始在数字的比例中看到哲学和科学的綜合統一，并且我們将在大自然的这种极度的、庄严的純朴性面前充滿着贊叹的心情和热情，和那使徒一起高呼："是的，永恒的上帝是按数字、重量、长度創造万物的。"我們将不但懂得地位的平等是可能的，而且懂得只有平等才是可能的；說平等不可能，仅仅是由于只看到表面，由于我們总是把它同私有制或共产制联系起来設想的緣故；这两种政治制度同样是和人的本性相違背的。我們将終于承认，在我們的不知不觉中，甚至就在我們肯定它是不能实現的时候，平等天天在实現着；不用去找寻它，甚至也不用去盼望它，我們就将到处把它建立起来，这个时候已經不远了；那种与自然和眞理相符合的政治秩序一定会和平等一起、在平等之中并通过平等而得到实現。

在談到偏見的盲目性和頑固性的时候，有人說过，如果有誰觉得否认数学上的眞理对他有利，那么他就会找到方法去摇撼这些眞理；現在正是考驗这个奇怪的論断是否正确的机会。我将不再用所有权本身的不言自明的道理而是用算术来攻击所有权。让所有人都做好准备来看看我的推理吧　因为，如果不幸我們的推論是正确的話，他們就算完了。

在证明所有权的不能存在时，我就完全证明了它的非正义性；的确：

合乎正义的东西一定是**有用的**；

有用的东西一定是**眞实的**；

眞实的东西一定是**可能的**。

因此，一切不可能的事情是不眞实的、无用的和非正义的。所以我們可以根据任何事情的可能性来先驗地判断它的正义性；因此，如果这个事情是絕对不可能的，那它就絕对是非正义的。

在物理和数学上，所有权是不能存在的

說　明

定理——所有权是所有人对一件标明为
他自己的东西所主張的那种收益权

这个命题純粹是一条定理，因为：

1. 这不是一个定义，因为它并不表明所有权所包含的全部內容：出卖权、互易权、贈与权；改变权、改造权、消費权、毁棄权、使用权和濫用权等等。所有这些权利都是所有权的那么許多种不同的权力．我們可以分别地加以研究；但是在这里，我們把它們略去不談，而只就单独的一种权利、即收益权来加以研究。

2. 这个命题是普遍地被承认的；誰要是否认它，誰就会同时否认事实，并且就会立刻被普遍的实踐所駁倒。

3. 这个命题是不言自明的，因为它所表明的事实总是实际上或潜在地伴隨着所有权的；并且因为所有权主要是通过这个事实而表現、构成和确立的。

4. 最后，否认这个定理就会引起矛盾。收益权实在是一种固有的权利，它是所有权的一个十分重要的部分，所以只要它不存在，所有权就等于沒有。

解說。——按照产生收益权的东西的不同，收益有着各种不同的名称：依靠土地，就是地租；依靠房屋和装修，就是租金；依靠永久性的投資，就是所得；依靠金錢，就是利息；在商业上是盈利、紅利或利潤（不应把这三种收益和工資或劳动的合法代价相混淆）。

收益是一种特权，一种有形的、可消耗的献礼，它根据所有人的名义上的和抽象的占用而依法归他所有。那件东西已盖上了他

的印鉴；这就足以使其他任何人非得到他的許可不得占用这件东西。

所有人可以把这个占用許可权无代价地授与别人；通常他是把它出卖的。事实上，这个出卖是一种假冒①和勒索的行为；但是由于所有权具有合法的假象，这种被严厉地处罰的出卖行为不知为什么在其他的場合却成为所有人得到利潤和报酬的泉源。

所有人在出让他的权利时所索取的报酬或者表現为現金，〔或者〕是对产品实物的分享。所以根据收益权，所有人可以不劳动而进行收割，不耕而有收获，不生产而有消費，四肢不勤而得享受。象征財产的神和大卫王②所崇拜的神是大不相同的：后者虽然有手，可是什么也不拿，相反地，那些象征財产的神的手却既会攫取，又会摸索（manus, habent et palpabunt）。

收益权的授与过程是神秘的和不可思議的。一个所有人的就位典礼伴随着一些和过去秘密会道門收門徒相同的可怕仪式。第一步就是物件的奉献，通过这个仪式，可以使所有的人都知道，每当他們希望根据所有人的准許和签字而使用他的物件时，他們必須付給这所有人一笔合适的礼物。

第二步是念咒，除了上述情形以外，这个咒語禁止一切人触动那个物件，即使所有人并不在場，也是如此；并且宣称一切侵犯所有权的人是褻瀆神物的、可耻的、可以加以制裁的、应該送交司法

① 在罗馬法上，人們用假冒一詞作为各种沒有专用名詞的詐取或欺騙行为的統称，在法国的法律上，按照《民法法典》第2059条的規定，“出卖或典押一項明知非自己所有的不动产，或者把已經抵押出去的不动产詭称为沒有負担的財物而出卖或抵押給別人，或者在出卖或抵押时詭称不动产上的抵押权小于实际負担，都是假冒行为。”——原編者

② 大卫王，紀元前約1010—970年犹太国王，著名的《旧約詩篇》的作者。——譯者

机关的。

第三步是**命名**，通过这个仪式，那个所有人或保护圣徒——物件的保护神——就像一位神住在圣殿中似的，在精神上住到这个物件中去了。由于这个命名仪式的效果，我們可以这样說，物件的实质就改变为所有人的人格了；他将被认为永远存在于那个有关物件的形式中。

这正就是法学家們的学說。“所有权，”杜利埃說，“是一件东西所固有的**精神品质**，一种把它同所有人維系起来的**实在的联系**；如果沒有他的行为，这个联系是不会中断的。”过去洛克曾經郑重地怀疑过上帝是否可以使物质成为**有思想的**东西；而現在杜利埃肯定所有人使物质成为**有灵性的**。那么要把物质看作神灵，还缺少些什么呢？当然，这决不是夸張的說法。

所有权是收益权，即一种可以不劳动而生产的能力；可是不劳动而生产就是无中生有，总之，那就是創造。这肯定是不比使物质灵性化更为困难。所以法学家們有理由把《圣經》上的这句話应用到所有人身上去：“我已經說过，你們是一些神，并且你們都是上帝的儿子(Ego dixi· Dii estis et filii Excelsi omnes)。

所有权是收益权。对于我們来說，这个定理就像《启示录》①中所說的那个奇兽的名字一样，这个名字含有这只奇兽的一切神秘。我們知道，如果有人能够了解这个名字的奧秘，他就会获得全部預言的智慧并且能够战胜这只奇兽。好吧！我們就将通过对于我們这个定理的詳尽的解釋来杀死这个名叫所有权的斯芬克斯②。从这頗有特色的事实——**收益权**——出发，我們将追踪那条

① 《启示录》，《新约》最末一章的名称。——譯者

② 斯芬克斯——人面獅身兽的名称，希腊神話說此兽向行人提出謎语，人如不能回答，即被吞噬，后来它的謎为伊狄潑斯識破，兽便投河自杀，現一般以斯芬克斯比喻难解之謎。——譯者

老奸巨猾的长蛇直到它最隐秘的处所，我們将計算这条可怕的长虫絞死人的纏繞次数。虽然它的最厉害的敌人曾經把它的身体砍下了几段，但是它那具有上千个吸盘的头部却始終躲开了敌人的鋒芒。因为要克服这个怪物，光有勇气还是不够的。据古代傳說，在一个身带魔杖的无产者还沒有丈量好它的长短以前，它是永远死不了的。

推論。——1.收益的数額是和提供收益的东西成正比的。不管是什么样的利率，不論把利率提高到百分之三、百分之五或百分之十，还是把它降低到百分之零点五 零点二五或零点一，那是沒有关系的，它的收益定律是保持不变的。現在我們說明这个收益定律如下：

一切折合成現金数字的資本可以当作一个等差級数中的一項，这个等差級数的比率是一百，并把这个資本所生的利息当作另一个等差級数中相应的一項．这个等差級数的比率就是利率。所以一笔五百法郎的資金既然是那个比率为一百的等差級数的第五項，那么比率为三的另一个等差級数的第五項就将指出它的百分之三的利息的数額：

100	200	300	400	500
3	6	9	12	15

在那些所有人的家里，都备有这种計算得非常精确的对数表。熟悉了这种对数以后，我們就能揭穿那些最疑难的謎語并惊詫不已。

按照收益权的这个对数理論，可以对一笔財产連同它的利息作出下列的定义：这是一个数字，它的对数等于除以一百并乘以利率后所得的那些单位数的总和。例如一所估价为十万法郎的住宅

以百分之五的租率出租，按照$\frac{100000\times 5}{100}=5000$这一公式，这所住宅的收入就是五千法郎。反过来，一块收入为三千法郎的土地，它的利息估定是百分之二点五，按照下列的另一公式，这块土地的价值就是十二万法郎：

$$\frac{3000\times 100}{2.5}=120000。$$

在第一种場合，代表利息收益的那个等差級数的比率是五，在第二种場合，它是二点五。

解說。——在地租、所得、利息等名义之下的收益权是按年收取的；租金則按星期、按月或按年計算的；利潤和盈利是按照交易的次数計算的。因此收益的数額是与提供收益的时間和物成比例的，所以人們說，高利貸像毒瘤似的增长起来（Fœnus serpit sicut cancer）。

2. 由持有人付給所有人的收益金对于持有人来說是丧失了。因为，如果所有人为了取得收益金，須在他所給与的使用許可之外負担更多的义务，那么他的所有权就不算是完全的，他所具有的就不是最高的权利、完全的权利（jure optimo, jure perfecto）了，这就是說他不是眞正的所有人了。所以，在收益金的名义之下和作为許可使用的代价而从占用人手中轉到所有人手中的一切，对于所有人来說是絕对的既得物，而对占用人来說則是損失掉的和消灭掉的东西。占用人从这里面絲毫得不到报答，除非是像贈与、施舍、服务的工資或他所供給的貨物的代价等等。总之，就借用人而言，收益金是丧失了，或者像拉丁文更有力地說过的那样，东西拿出去以后对拿出去的人来說就算是丧失了（Res perit solventi）。

3. 收益权像对其他的人那样，对所有人也是发生作用的。一

件东西的主人使他自己具有两重人格，一个是占有人，一个是所有人，在他使用他自己的财产的时候，他就强制他自己支付一笔等于向第三者收取的税金；所以一笔資本在資本家自己的手中时，也像在借用人或受委托人手中那样产生利息。事实上，如果我拒絕收取我的一所住宅的五百法郎的租金，而宁願由我自己来占用它并享受它的話，那么我显然就成为我自己的債务人，这笔債务的数額等于我所拒絕收取的那笔租金。这是商业上普遍地被遵守的原則并且被經济学家当做是一个定理。所以那些处于身为他們流动資本的所有人的有利地位的实业家，虽然他們不必偿付利息給任何人，可是一定要先把他們的資本的利息以及他們雇員的薪金和經常的开支扣除之后，才計算他們所得的盈利。由于同样的理由，放款人使保留在自己手中的資金愈少愈好；因为一切資本既然必須生息，如果誰也不付这笔息金的話，那就須在資本中提取；这样，提取多少，資本就将減少多少。因此，由于收益权的关系，資本自己在吞蝕自己。巴比尼埃努斯[①]一定就是因为这个緣故，所以才說过下列既优雅而又有力的話：高利貸咬得紧紧的（Fænus mordet solidum）。請原諒我在論述这个問題时屡次采用拉丁語言：这是我向那前所未有的最有名的高利貸民族所表示的一种敬意。

第一个論題

所有权是不能存在的，因为它想无中生有

研究这个論題和研究經济学家們爭論得这样厉害的关于地租起源的論題是相同的。当我閱讀了这些經济学家中的大多数人的

① 巴比尼埃努斯（147—212），古罗馬法学家。——譯者

著作后，看到了这一大堆的廢話，不禁产生了一种摻杂着憤怒的鄙夷情感，因为在这堆廢話里，眞是丑恶与荒謬互相輝映。如果不是因为这些理論会产生非常严重的后果，我們本来可以把这些东西看成是痴人說梦、一笑置之。要給那种只是并且只能是盗窃、勒索和掠夺的行为寻找一个合理合法的根据，这实在达到了财产狂的頂点，实在是一种最高度的魔法，那些本来是有識之士，由于邪恶的自私心，都被这种魔法所顚倒了。

“一个种地的人，”薩伊說，“是一个制造麦子的人，他在那些用来把原料改变成为麦子的工具中，使用了一种偉大的工具，就是我們称之为田地的那种工具。当他不是这田地的所有人而只是它的佃戶时，他为了它所提供的生产效用須向土地所有人偿付代价。佃戶可以从麦子购买人的身上得到补偿，这个购买人又可以向另一个购买人获得补偿，直到这个产品到达消費者的手中为止，后者将偿还头一笔的垫款以及被用来使产品終于到达他手中的一切附加的垫款。”

我們先把那些使产品終于到达消費者手中的后来的垫款放在一边不談，暂时只注意全部垫款中的头一笔、即佃戶付給土地所有人的地租。我們問，土地所有人要求别人付給他这笔地租所根据的理由是什么。

按照李嘉图①、馬卡洛克②和密尔③的說法，**眞正的地租不过是較肥沃的土地的产品与质量較差的土地的产品相比的差額**；因此，对于第一种土地所收取的地租只是在人們由于人口增加不得

① 大卫·李嘉图(1772—1823)，他的《政治經济学及賦税原理》是1817年发表的。——原編者

② 約翰·腊姆賽·馬卡洛克(1789—1864)，苏格兰經济学家。——原編者

③ 詹姆斯·密尔(1773—1836)，是薩伊的朋友，他曾发表过《政治經济学原理》和《英屬印度史》，他是約翰·斯图亚特·密尔的父亲。——原編者

不在第二种土地上进行耕种时才开始发生。

在这里面，很难看出有什么意义①。土地质量的不同怎能产生一种对于土地的权利呢？土地（humus）种类的不同怎能产生立法上和政治上的原理呢？对我来說，这种推理不是十分微妙就是十分愚蠢，以致我愈是加以思考，就愈觉得迷惘。假定有一块土地"甲"，能够养活一万个居民，还有一块土地"乙"只能养活九千个居民，这两块土地的面积一样大：在甲地的居民由于人口增多被迫去耕种乙地的时候，甲地的土地所有人就可以要求这块土地的佃戶付給他們一笔按照 10 比 9 的比例計算的地租。我想，李嘉图、馬卡洛克和密尔就是这么說的。但是如果甲地能容納多少人就养活多少人，这就是說，如果甲地的居民，根据我們的解释，只拥有剛够維持他們生活的土地，他們怎能償付地租呢？

如果人們仅仅說土地的不同曾經是地租的**緣由**，而沒有說它是地租的**原因**，那么我們可能已經从这簡单的言論中得到了一个可貴的教訓，这就是，地租是从要求平等的願望产生的。事实上，如果所有的人都有占有良好土地的平等权利，那么，如果不給予补償，你就不能强迫任何人去耕种低劣的土地。按照李嘉图、馬卡洛克和密尔的意見，这时地租就可成为补償損失和辛劳的办法。毫无疑問，这种实用的平等的方法是不好的，但到底动机是良好的：李嘉图、馬卡洛克和密尔从这个体系中能够得出什么样的有利于所有权的論证呢？他們的理論轉过来反对他們自己，使他們难于自圓其說。

① 蒲魯东事实上沒有懂得李嘉图关于地租、即差額地租的理論。人家只不过对那些經济現象提出了一个解釋，他却要在这些解釋中去找寻一种权利的原理。此外由于他对那不恰当的用語有所誤会，所以在地租和田租之間，沒有加以区别。——原編者

馬尔薩斯以为地租的根源在于土地的生产能力所提供的生活必需品，除供应种地的人所需要的必要数量外，还有多余。我要問問馬尔薩斯，为什么成功的劳动要給不劳动的人分享一部分产品的权利呢？

但是馬尔薩斯老爷弄錯了事实。是的，如果所謂**耕种者**仅仅是指佃农而言，土地的生产能力是可以提供比耕种者所需的更多的必需品的。裁縫縫制的衣服超过他所需要穿的数量，木匠也制造了比他所用的更多的家具。但是，既然不同的职业彼此互相包含并互相支持，因此不但农民，而且各行各业的从业者——甚至医师和教員——都是、并且都应該被看作**土地的耕种者**。馬尔薩斯的地租是以商业原理为依据的。要知道，商业上的基本定律是交换商品之間的等价性，一切破坏这个等价性的东西都是侵犯这个定律；这是一个要加以糾正的估价上的謬誤。

斯密的著作的注釋者布恰南① 认为地租只是一种壟断的后果，并且主張只有劳动才是能够生产的。因而他认为，如果沒有这种壟断，产品的价格就会上漲；并且他认为只有在民法里能找到地租的根据。这个見解是以民法为所有权基础的学說的一个支派。但是，民法应該是見諸文字的正义的表現，它为什么会核准这种壟断呢？无論誰說到壟断，都必然排斥正义。現在說地租是一种由法律所規定的壟断，就等于是說非正义是以正义为基础的：这是自相矛盾。

薩伊答复布恰南說，土地所有人并不是个壟断者，因为壟断者"是那种不能給經过他手里的商品增加任何效用的人"。

土地所有人对他佃戶的产品增加多大的效用呢？他耕过地、播

① 布恰南（1779—1848），曾于1814年着手編訂一部共計四册的亚当·斯密的巨著，其中的补充部分載有他的傳略、笔記和注釋。——原編者

过种、收过庄稼、割过草、簸过谷、拔过草嗎? 这些是佃农和他的雇工所采取的方法，用以增加他們为了再生产而消費的原料的效用。

'土地所有人利用他的土地这一工具增加产品的效用。这个工具接受在一种状态下麦子所构成的原料，使它变成另一种状态的麦子。土地的作用是一种化学过程，它在很大程度上变更麦子的原料，使它通过破坏而增殖起来。所以土壤是能够产生效用的；并且当它［土壤?］为了它的所有人的利益而使这种效用以盈利或地租的形式要求得到报偿时，它同时也給予消費者一些东西，以交换消費者所偿付給它的数額。它給与消費者一种已产生了的效用，并且正是这种效用的产生，使我們有理由把土地称为有生产力的，正如我們一向把劳动称为有生产力的一样。"

让我們来解决这个問題。

給农夫制造耕具的铁匠，給他制造車辆的車匠，給他建筑仓庫的瓦匠，还有木匠、編筐匠等等，他們都通过他們自己供給的工具对农业生产有所貢献，他們都是效用的生产者；因此，他們都有权分享产品的一部分。

"毫无疑义，"薩伊說，"但是土地也是一种工具，它的功用应当得到报偿，所以……"

我同意土地是一种工具；但是誰制造它的呢? 是土地所有人嗎? 是他通过所有权的有效特性、通过这种注入土壤的精神上的特质使土地具有活力和肥力的嗎? 恰恰就是在这一点上存在着土地所有人的壟断，即他虽然沒有制造工具，却要求偿付使用土地的酬报。如果造物主自己前来收取地租，我們当然願意同他商量这个問題；如果土地所有人冒充造物主的代表，提出这样的要求，那他就得把委任状拿出来給人看看。

"土地所有人所提供的劳务，"薩伊补充說，"对他来說是不費

力的，这点我承认。”

这个坦白倒是天眞得很。

“但是我們不能置之不顾。如果沒有所有权，一个农民就会为了搶种一块沒有土地所有人的田地而和另一个农民打起架来，因此田地就将荒廢……”

那么土地所有人的任务就在于剝削所有的农民而使他們彼此和好……多么合乎邏輯！多么合情合理！經济学家們眞是聪明得了不起！按照他們的看法，土地所有人就像是貝侖-唐丹，当两个旅行者为了对一个牡蠣发生爭执，来到他的面前要求理直时，他把牡蠣剖开，吃了里面的肉对他們說：

“法院判給你們各人一片蠣壳。”①

还能对所有权說什么更不好听的話呢？

薩伊能否告訴我們，如果在沒有土地所有人的情况下农民会为了爭夺土地的占有而打起架来，为什么这些农民現在不会为了同样的占有而和土地所有人打起架来呢？这显然是因为他們以为这些土地所有人是合法的占有人，并且因为尊重一种想像的权利的思想克制了他們的貪欲。我在第二章中曾經說明，不必有所有权，占有就足以維持社会秩序。难道承认沒有主人的占有人比承认受土地所有人支配的佃戶較为困难嗎？尽管劳动者違反了他們自己的利益而尊重不劳动者的那些冒充的权利，他們不会破坏农业生产者和工业生产者的自然权利嗎？什么！如果垦荒者在他們停止占用土地时立即丧失他們对于土地的各种权利，他們就会对土地变得更加貪婪！并且，如果不能索取一种收益和对别人的劳动收

① 此处应为“拿好，法院判給你們各人一片蠣壳——免繳訟費”（拉丰登❶《寓言集》第9册第9篇）。——原編者

❶ 拉丰登（1621—1695），法国十七世紀大寓言詩人。——譯者

取租税，这就会是爭吵和爭訟的根源！那些經济学家的邏輯眞是特別。但是我們还沒有說完呢。我們現在姑且承认土地所有人是土地的合法的主人吧。

他們說，“土地是生产工具”；这是对的。但是当他們把名詞換成形容詞而說“土地是一个有生产力的工具”时，他們是故意制造一个該死的錯誤。

按照魁奈[①]和早期經济学家的說法，一切生产物都是从土地得来的；反之，亚当·斯密、李嘉图、德·特拉西說劳动是生产的唯一动因。薩伊和他大多数的后继者认为，土地是有生产力的，劳动也是有生产力的，資本也是有生产力的。这是經济学上的折衷主义派。实际的情况是：土地是沒有生产力的，劳动也是沒有生产力的，資本也是沒有生产力的。生产物是由这三种同样必要的因素合作产生的，但如果把它們分开，它們就都是不能生产的。

的确，政治經济学討論了財富或价值的生产、分配和消費；但是所討論的是哪些价值呢？由人类的經营而产生的价值，即人类为了使物质适合自己的用途而使它发生的一些变化，根本不是人自然的自发的生产物。人的劳动只在于使用手的力量；对他来說只有他費了那番辛苦才生产出价值来。在这以前，海中的盐、泉中的水、田野里的草、森林中的木材，对他来說都好像是不存在似的。沒有漁夫和他的漁网，海是不会供給魚类的；沒有樵夫和他的斧头，森林是不会提供燃料和木材的；沒有刈草者，草原既不会供給干草也不会供給再生草。大自然是一大堆可以开发并变成产品的材料；但大自然并不为它自身生产什么；按照經济学的意义来說它的产品就其对人的关系而言还不是产品。

資本、工具和机器同样是沒有生产力的。沒有铁匠和铁、鍾子

① 魁奈(1694—1774)，法国十七世紀經济学家，重农学派的創始人。——譯者

和铁砧是打不出铁来的；沒有磨粉的人和谷子，磨坊是磨不出粉来的；諸如此类。如果你把工具和原料放在一起；如果你把耕犁和种子放在肥沃的土壤上；如果你走进一个铁匠铺，点起火来以后把店門反鎖上——你什么东西也生产不出。下面这句話是一位比他大多数的同行具有較为正确的判断力的經济学家說的："薩伊认为資本能够起一种与它的本性格格不入的积极作用；如果听其自然，它只是一种沒用的工具。"（德罗茨①：《政治經济学》。）

最后，劳动和資本在一起，如果結合得不好，还是生产不出什么东西来的。如果你去耕耘一块草木不生的沙地，搥打河中的水，用篩子去篩印刷所的鉛字，你既不会得到麦子，又不会得到魚类，也不会得到书本。你們的劳苦和塞克西斯② 的大軍的那次大規模的劳动同样是毫无效果的；根据希罗多德的記述，塞克西斯下令叫他的三百万大軍鞭打赫勒斯滂③ 二十四小时，以惩罰这个海峽，因为它的浪潮冲毁了这位偉大的国王搭起的浮桥。

如果把工具和資本、土地和劳动个别地和抽象地加以考察，那么，严格地說来，它們是沒有生产力的。所以，当土地所有人要求人們由于使用他的工具或利用他土地的生产力而偿付一笔收益金时，他假定了一个絕对虛假的事实，即假定了資本是可以靠自身的力量生产的，并且在收取这种想像的产物的代价时，他实在是无緣

---

① 德罗茨，1775 年 10 月 3 日生于貝桑松，1850 年 11 月 9 日死于巴黎，一个正直的人和乐观派哲学家，但并未被认为是一个最有創見的經济学家。1806 年他写了《試論成为幸福者的艺术》，1824 年写了使他成为法国科学院院士的《道德哲学》，1829 年写了使他被选为倫理科学院院士的《政治經济学》。他曾被貝桑松学院指定为蒲魯东的监护人和导师。这两个人的性格不相投合，但至少在德罗茨方面，他对待蒲魯东是很好的。（参閱附录中 1840 年 8 月 3 日的信件，注 2）。——原編者

② 塞克西斯，古波斯国王（紀元前 485—465 在位），曾大举进犯希腊，終被击敗。——譯者

③ 赫勒斯滂，达达尼尔海峽的古希腊名。——譯者

无故地得到了一些东西。

抗辯。——但是，如果铁匠、車匠，总之一切工业生产者可以根据他們所提供的工具分享产物；又如果土地是一种生产工具——为什么这个工具就不能使它的眞正的或假想的所有人像耕犁和車辆的制造者那样分享一部分产物呢？

答复。——这里我們触及到問題的核心、即所有权的不可理解之处，如果我們想对收益权的奇特后果有所了解，就非常有必要解决这个問題。

給农民制造或修理工具的工人只得到一次代价，或者在交件时，或者分几次；当这个代价一旦付清，工人所交付的工具就不再是他的了。他永远不会就同一工具或同一修理工作要求双份的工資。如果他每年从那农民那里分得一部分产品，那是因为他每年都給那个农民做了一些事情的緣故。

相反地，土地所有人却并沒有交出他的工具；他永远有人付錢給他，他永远保留着这个工具。

事实上，土地所有人收取的地租并不是用来支付这个工具的維持费和修理费的；这些费用仍須由承租人負担，除非土地所有人关心土地的維护，否则这些费用与他无关。如果他自己承担維修工作，他也不会忘記使他所支出的垫款得到偿还。

这笔租金也并不代表工具的产物，因为工具本身是什么也不能生产的；这一点我們刚才已經证明，并且我們将要通过它的結論证明得更清楚些。

最后，这笔租金并不說明土地所有人参加了生产，因为这种参加只能像铁匠和車匠那样，必須交出他的工具的一部或全部。在这种情形下，他就不再是土地所有人了，这无形中是和所有权的观念相矛盾的。

所以，在土地所有人和佃农之間，并不发生价值或劳务的交換；因此，就像我們的定理所說明的那样，地租是一笔眞正的意外收入 是一种完全以一方面的欺騙和暴力以及另一方面的軟弱和无知为基础的敲詐行为。經济学家們說，只能用产品来购买产品这句成語是对所有权的不利的判决。土地所有人本人既不从事生产又不利用他的工具进行生产，并且不花任何代价而得到产品，他不是寄生虫就是小偷。所以，如果所有权仅仅作为一种权利而能存在的話，那是不可能的。

推論。——1. 1793年的共和国宪法說明所有权是“享受自己劳动果实的权利”。这样的規定犯了大錯；它应該說：所有权是享受幷任意支配别人的財物、别人的辛勤和劳动的果实的权利。

2. 如果土地、房屋、家具、机器、工具、貨币等等的每一个占有人在出借他的物品时所取的代价超过修繕費用（修繕費用由出借人負担幷代表他用以换取其他产物的产品），即犯有詐欺和勒索的罪行；总之，一切不是以損坏賠偿的名义而是以借貸代价的名义所收取的租金就是一种所有权行为，一种盜窃行为。

历史的說明。——一个战胜国强制战败国繳納的款項是一种眞正的地租。1789年革命所廢除的封建領主的权利——什一地租、永远管业、劳役等等——都是各种不同形式的所有权；那些以貴族、領主、修道院主、恩賞的受惠者等名义享受这些权利的人恰恰就是土地所有人。如果今天来替所有权辯护，那就是譴責革命

第二个論題

所有权是不能存在的，因为哪里存在着所有权，那里的生产品的生产成本就会高过于它的价値

先前的論題在性质上是屬于立法方面的；这一个則是屬于經

济方面的。它可以用来证明以暴力为根源的所有权結果造成浪費。

"生产，"薩伊說，"是大規模的交換行为：要使交換行为具有生产力，就必須使全部劳务的价值由产品的价值来抵偿。如果不具备这个条件，交换就会是不平等的，生产者就付出得多，得到的少。"

要知道，既然价值必須以效用为基础，一切无用的产品就必然是沒有价值的，它就不能进行交換；因此它不能用来偿付生产过程中的劳力。

所以，即使生产可以和消費相等，它也永远不能超过消費；这是因为，只有当生产物有用时，才有眞正的生产，并且只有在存在着消費的可能性时，生产物才是有用的。因此当每一种产品因过度丰富而变成消費不了的时候，它那沒有被消費的部分就成为无用的、无价值的、不能交換的，因而就不能用来偿付任何东西；它就不再是一种产品了。

至于消費，要使它成为一种正当的、眞正的消費，它就必須能够重新生产效用；因为，如果消費不是为了生产，那么它所消灭的产品就都成为被取消的价值，一些純粹損失掉的产品，这个情况就使产品降低价值。人有消灭物品的权力，但他只能消費他所再生产出来的物品。所以在一种正确的經济制度中，生产和消費之間是存在着平衡的。

在以上各点确定之后，让我們假定有一个拥有一千戶居民的部落，圈居在一个特定地区的范圍之內，对外不发生交往。对我們来說，这个部落可以代表整个人类，因为散布在地球上的整个人类确实是同外界隔絕的。事实上，既然一个部落和人类之間的差別只是数字比例上的差別，其經济結果在任何情况下都将是完全相同的。

其次，再假定这一千戶专門从事耕种小麦的居民，每年必須把他們产品的百分之十作为实物息金，付給他們之中的一百个人。在这种情况下，人們显然可以看出，收益权就等于对社会产品預征的一笔税收。这笔税收是供什么用的呢？

这不会被用来供应那个部落的粮食，因为这种供应和地租毫无共同之处；这也不是用来偿付劳力和产品的，因为那些土地所有人在像其他的人那样从事劳动时，只是为他們自己劳动。最后，这笔税收对于承受人是无用的，因为他們收获的小麦足供他們的消費，并且在一个沒有商业和工业的社会中，他們买不到别的物品；他們的收益因此就将失去效用。

在这样的一个社会中，既然产品的十分之一是消費不了的，就有十分之一的劳力沒有得到报偿：生产物的成本就会高于它的价值。

現在，让我們把三百个生产小麦的人变成各种各样的工匠：一百个园丁和种植葡萄的工人、六十个鞋匠和裁縫、五十个木匠和铁匠、八十个从事各种不同职业的工人，并且，为了使一切齐全，还有七个学校教員、一个市长、一个法官、一个傳教士：每种职业都以其特有的产品供应那个部落。現在，总产量是一千，每个劳动者的消費量是一，其中小麦、肉类和其他谷类占零点七；酒和菜蔬占零点一；衣服鞋子占零点零六；铁器和家具占零点零五；其他各种产品占零点零八；教育費占零点零零七；行政管理費占零点零零二；礼拜費占零点零零一。总数是一。

但是那个社会应当偿付一笔百分之十的地租；并且我們可以看到，无論这笔地租仅仅由农民来負担或者由全部劳动者連带負担，結果是一样的。农民按照他須偿付的数字的比例提高他的粮食售价；其他劳动者也跟着仿效，于是，在經过几度动蕩之后，平衡

就建立起来，每个人都付出差不多相等的数量。如果以为在一个国家中，只有农民才偿付地租，那是极大的錯誤；偿付地租的是全国的国民。

所以我說，由于征收了百分之十这笔税款，每个劳动者的消費量就減少到下列的情况：小麦零点六三；酒和菜蔬零点零九；衣服鞋子零点零五四；家具和铁器零点零四五；其他产品零点零七二；学費零点零零六三；行政管理費零点零零一八；礼拜費零点零零零九。总数是零点九。

劳动者生产了一，而只能消費零点九．所以他就損失他的劳动代价的十分之一；他的生产物的成本始終高于它的价值。另一方面，那些土地所有人所收取的十分之一也同样是一种浪費；因为他們本人既然是劳动者，就可以像其他的人那样用他們的产品的十分之九来养活自己，他們毫不缺乏什么。即使他們得到双份的面包、酒、肉类、衣着、住房等等，如果他們消費不了，又不能加以交换的話，这种双份的配給有什么用呢？所以地租对他們来說，正像对其余的劳动者一样，是一种浪費，并且在他們的手中毁掉。如果你們扩大这个假設，增加产品的数字和种类，你們仍旧会得到同样的結果。

直到現在为止，我們假定土地所有人是参加生产的，不但像薩伊所說的那样，通过利用工具，并且是以实际的方式和通过他双手的劳动而参加生产的。那么就不难看到，在上述的情况下，所有权是永远不会存在的。但实际情况又是怎样呢？

土地所有人在本质上是荒淫的动物，既缺乏德性，又沒有廉耻，他一点也过不惯有秩序和有紀律的生活；他所以爱好財产，那只是因为它可以使他随心所欲地过舒适的生活。因为生活所需得到了保障，他就放纵于无聊的和懒惰的生活；他逍遙終日，追求希

奇的事物和新鮮的刺激。有財产的人如果要享乐的話，一定要放棄普通的生活，层出不穷地玩一些奢侈的花样和从事淫侈的娛乐。

我們的一百个土地所有人不是抛棄一笔毁灭在他們手中的地租，从而使社会劳动免于承受这份負担，反而宁願从事休息。由于这种退却——絕对生产量减去一百，而消費量保持不变，——生产和消費似乎可以保持平衡。可是，首先，既然土地所有人不再从事劳动，按照經济学的原理来說，他們的消費就成为不生产的；因而社会上就不再像先前那样存在着一百个人的劳力得不到报償的情况，而是有一百个人的产品沒有提供劳力而被消費掉；不論在帳册上用哪一种項目来記載亏損，这笔亏損始終沒有什么不同。不是政治經济学的原理是錯誤的，就是与这些原理相反的所有权是不可能存在的。

經济学家們由于把一切不生产的消費看成是一种禍害、一种对于人类的盗窃行为，因而孜孜不倦地劝告土地所有人要有节制要从事劳动并进行儲蓄；他們劝导他們必須使自己成为有用的人，必須对他們从生产方面取得的东西有所补償；他們对于奢侈和懶惰发出了最激烈的責駡。这种道德学肯定是很好的；可惜它缺乏常識。那个从事劳动的或者像經济学家們所說的**使自己变成有用的人**的土地所有人，对于他所提供的劳动和效用是得到酬报的，然而，就他不加耕耘而取得收入的那些地产来說，难道他由于上述情况就不是不劳而获了嗎？无論他做些什么，他的地位是不生产的并且是**罪恶的**；只有在他不再是土地所有人时，他才能停止浪費和破坏。

但这还不过是所有权所产生的最小的弊端。无論如何，可以想像到社会要維持一些不劳动的人的生活。社会上永远会有瞎子、殘廢者、瘋人和白痴。它能很容易地养活一些懶汉。在这一点

上，不可能的事增多了，变得复杂了。

第三个論題

所有权是不能存在的，因为有了一定的資本，生产是随劳动而不是随所有权发生变化的

如果要清償一笔按照产品百分之十、为数是一百的地租，那个产品就必須是一千；要使产品是一千，那就需要有一千个劳动者的劳动力。因此，既然土地所有人都享有一种依靠租息生活的平等权，如果像剛才所說的情形那样，让我們那些从事劳动的土地所有人都去休假的話，我們就将面临无法支付給他們收入的情况。事实上，那个原先曾經是一千的生产力既然只剩了九百，生产量因此也就減少到九百，九百的十分之一是九十。所以，或者是，如果九十个土地所有人要得到他們全部的收入，那就必須停止付給一百个土地所有人中十个人的地租；或者是，所有的土地所有人都必須同意把他們的收入各減去百分之十。这是因为，不能由那些在职务上毫无差誤的、像过去一样进行着生产的劳动者来忍受土地所有人退出劳动的后果，而是必須由土地所有人自己来承担他不劳动的后果的。但是在这时候，土地所有人为了想要享受，变得比以前穷了；在行使他的权利的时候，他丧失了权利，以致在我們要想抓住所有权的时候，它却逐漸減少并消失了：人們愈是追求它，它愈不让人們得到它。一种受数字的比例支配的并且可以被数学的計算所毁灭的权利，是一种什么权利呢？

从事劳动的土地所有人：1. 作为劳动者，可以得到工資零点九；2. 作为土地所有人，可以获得地租一。他自己想："我的地租已經足够了；我不必劳动就已够用，并且还有多余。"而在那里，他計算可以得到的那笔收入，在他还不知道怎样会短少的时候，却減少

了十分之一。这是因为在他参加生产时，他自己就是这十分之一的創造者，現在他就得不到这十分之一了；并且，当他以为他只是为了自己而劳动的时候，他在交换产品的过程中不知不觉就受到了一部分损失，这损失的結果就是使他自己償付他的地租的十分之一。像其他每一个人一样，他生产了一而只能得到零点九。

如果劳动者不是九百个而只是五百个，那么地租的总額将減少到五十；如果只有一百个，那么它将减少为十。所以我們可以把下列定理規定为财产的經济定律：**收益金一定随着不劳动者的人数的增多而减少**

这个初步的結果将导致我們得到另一个更加令人惊奇的推論。它的意思是要一下子使我們从所有权一切弊害中解脫出来，既不必廢止所有权，也不致使土地所有人遭受损害，而且所采用的还是一种非常保守的方法。

剛才我們已經証明，如果拥有一千个劳动者的社会的地租是一百，九百个劳动者的社会是九十，八百个劳动者的社会是八十，一百个劳动者的社会是十，等等。因此，如果一个社会只有一个劳动者，地租就只有零点一，不論私有化的土地的面积和价值如何。所以，**在具有一定的土地資本的条件下，生产是随劳动而不是随财产发生变化的**。

根据这个原理，让我們探究一下，对于一切財产来說，收益金的最高限度应該是怎样的。

在本质上，租佃行为究竟是什么呢？这是一种契約，土地所有人通过这种契約把他的土地的占有租让給一个佃戶，其代价是由他取得土地产物的一部分。如果由于佃戶家庭人口的增多，佃戶的生产力比土地所有人大十倍的話，他将生产十倍的产物。难道土地所有人能够因此而把地租增高十倍嗎？他的权利不是：你生

产得愈多，我就征收得愈多；它是：我出让得愈多、我就征收得愈多。佃戶家庭人口的增多，他所能支配的人手的多少，他的經营方法，——所有这些都有助于增加生产，但与土地所有人无关。后者的要求应該以他自己的生产能力而不是以别人的生产能力作为衡量的标准。所有权是收益权，不是人头税。一个連几亩地都耕种不了的人怎能因为他的地产是一万亩就可以向社会要求他自己在一亩地上所生产不出的那个数額的一万倍呢？为什么借貸的租金不以所有人所犧牲的效用而要以借用人的才干和体力作为計算的根据呢？所以我們必須确认这第二条經济定律：收益金的多寡是由土地所有人的生产量的一部分来衡量的。

那么，这个生产量是什么呢？換句話說，一块土地的主人在把它租給佃戶时，他可以振振有辞地說他所放棄的是什么呢？

一个土地所有人的生产力像一切劳动者的生产力那样，既然是一，他因租让土地而失去的产物也就是一。所以如果收益金的比率是百分之十的話，一切收益金的最高限度将是零点一。

但是我們已經看到，每当一个土地所有人退出生产，产物的总額就减去一个单位；所以，如果当他参加劳动时所能得到的收益金是零点一的話，由于他的退出，按照地租减低的定律，这笔收益金就将减为零点零九。我們因此就得出这个最后的公式：一个土地所有人的最高收入等于一个劳动者的产品的平方根（这个产品是由一个协商好的数字来代表的）；这笔收入因土地所有人的不劳动而受到的减少等于一个分数，这分数的分子是一，分母則是用来代表那个产品的数字。

因此，一个不劳动的或者在社会以外为他自己个人利益而从事劳动的土地所有人的最高收入，按照每个劳动者的平均生产量一千法郎的百分之十来計算，是九十法郎。所以，如果在法国有

一百万个平均各享受一千法郎收益并且不生产地加以消費的土地所有人，那么，按照十分公平的权利和最正确的計算法，每年应当付給他們的不是十亿法郎而仅是九千万法郎。

在工人阶級所負担的沉重租税上减去一个九亿一千万的数字，这不是一件小事；但是我們的帳还沒有算完，劳动者还沒有认識他們的权利的全部范圍。

当我們把收益权限制在合理范圍之內的时候，不劳动的土地所有人的收益权是什么呢？是一个承认占用权的行为。但是，既然所有的人都有同等的占用权，每一个人根据同样的权利就都是土地所有人；每一个人都有权获得一笔等于他的产品的一个分数的收入。所以，如果劳动者由于所有权而不得不把地租付給土地所有人，那么，根据同样的权利，土地所有人也应該把相等的地租給予劳动者；并且，他們双方的权利既然相等，这些权利之間的差額就是零。

结論。——如果地租依法只能是土地所有人的假定的产量的一个分数，那么无論地产的数量和价値如何，对于为数众多的各別的小土地所有人来說，情形是相同的。因为，虽然单独一个人能够分別地使用地产中的每一块，他却不能同时使用地产的全部。

总括地說：只能存在于由生产定律所規定的极狭小的范圍之內的收益权，因占用权而归消灭。要知道，沒有收益权就沒有所有权；所以所有权是不可能存在的。

第四个論題

所有权是不能存在的，因为它是杀人的行为

如果收益权可以服从理智和正义的定律的支配，它就会变为一种补偿或債务的承担；对于一个单独的劳动者来說，这个債务的

最高限度永远不能超过他所能生产的产物的某一个分数；这是我們刚才已經证明了的。但是，为什么收益权——我們不要不敢直呼其名：盗窃权——要让那与它毫无共同之处的理智来支配它呢？土地所有人并不滿足于正确的判断和自然之理所給他規定的收益金：他要求能够得到十倍、百倍、千倍、百万倍。如果由他一个人单独劳动，他只能从他的土地得到单位为一的产物，而他向社会所要求的，不再是一个与他的生产力成正比的权利，而是一种人头税。他向他的同胞們按照他們的体力、人数和經营的情况征收租税。当农民生了一个孩子，土地所有人就說：好，又多了一个增加收益的机会。地租是經过怎样的过程变成人头税的呢？我們的法学家和神学家十分精明，可是为什么他們遏制不住收益权的扩張呢？

土地所有人按照他自己的生产能力計算出他的土地可以容納多少劳动者，就把土地分成多少部分，并且說：“每个人都得給我收益。”如果想增加他的收入，他只要把土地一分就行了。他不是根据自己的劳动来計算应得的利息，而是按照他的資本来加以估計；通过这个偷天換日的手法，原来在它主人手中永远只能产生一的同样一块地产，现在对他来說就值了十、一百、一千、一百万。从此，他只要准备把那些向他申請的劳动者的姓名登記下来就行了：他的工作变为草拟租地契約和开出收据。

土地所有人还不滿足于这种輕松的职責，他甚至还不打算負担那笔由他的懶惰所产生的亏損；他把亏損轉嫁到生产者的身上他永远向生产者需索同样的酬报。一块土地的租金一旦提高到它的最高点，土地所有人就永远不再把它降低。生活必需品的昂貴，人手的缺乏，季节的荒歉，甚至可怕的瘟疫，对他都不发生影响。他既然不参加劳动，年成的好坏与他何干？

这里开始一系列新的现象。

每当薩伊攻击捐税的时候，他的推論是非常精采的，但他永远不願了解土地所有人对于佃戶干着和征税人員相同的剝夺行为，他在給馬尔薩斯的第二封信中說道：

"如果捐税征收人員和他的上級消費产品的六分之一，他們因此就强制那些生产者最后用他們所生产出来的产品的六分之五来供应他們自己的衣食方面的需要。人們对此表示同意，但同时說每个人用他所生产出来的产品的六分之五来生活是可能的。如果人們一定要我同意的話，我也可以表示同意；但是我要請教，如果人們向生产者索取的不是六分之一，而是六分之二或三分之一的产品，他們是否以为生产者的生活还是照样可以过得很好呢？不能，但是他还会活下去的。那么我要問 如果有人夺去他的三分之二……后来是四分之三的話，他是不是还能活下去呢？但是我得不到任何答复。"

如果这位法国經济学家的大师不为他对于所有权的偏見所蒙蔽，他就会看到这恰好就是地租所造成的同样的后果。

假定一戶六口人的农民家庭，父母和四个儿女，依靠他們耕种的一小块土地在农村过活。假定他們依靠辛勤的劳动能像人們所說的那样勉强收支两抵；假定他們在照管住宿、烤火、穿衣、吃飯之后不致負債，但也一点沒有积蓄。好年成和坏年成通扯着应付，他們总算能够活下去：年成好的时候，做父亲的可以多喝两杯酒，两个女儿添置一件褂子，儿子們买頂帽子；可以少許吃点干酪，有时可以吃点肉。但我以为这些人即将瀕于破产和陷于絕境。

因为，按照我們的定理的第三項推論来說，他們欠自己一笔款子，即他們自己的那笔資本的利息。如果把这笔資本仅仅估計为八千法郎，按百分之二点五計算，每年就应偿付二百法郎的利息他們沒有把这二百法郎从总产額中提取出来，儲蓄起来，并使它化

为資本，他們却把它消耗了，他們家庭帳册上的貸方每年就发生二百法郎的亏损，这样过了四十年，这些毫未有所觉察的善良的人們就会吃光他們的資本，并宣告破产。

这个結果好像是笑話，但不幸是一个事实。

征兵的命令来了……什么是征兵？征兵就是政府对若干家庭突然采取的一种財产上的行为，一种对人和金錢的掠夺行为。农民不願和他們的儿子分离，在这一点上，我认为他們并沒有什么过錯。要一个二十岁的青年在兵营中有所得益是困难的；如果他不在那里腐化堕落，他就会討厌那种生活。你通常可以根据一个士兵对于他的制服的厌恶来判断他的品性。不幸的可怜虫或毫无可取的坏蛋，这就是法国軍队的成分。这个情况是不应有的，但是客观上存在着。如果你去問十万个人，你可以相信，沒有一个人会来反駁我的說法。

我們的那位农民为了贖回他那两个应征入伍的儿子，花了为此而借来的四千法郎，借款的利息按百分之五計算是二百法郎，等于上面提到的那笔数目。如果到这时为止，那个家庭的經常与它的消費相抵的生产量是一千二百法郎或每人二百法郎，那么为了偿付这笔利息，不是六个劳动者必須生产出七个人那样多的产品，就是他們必須消費五个人的消費量。减少消費品是办不到的，他們怎么能够减少必需品呢？生产更多的东西是不可能的：他們已經无法再增加劳动的强度和时間了。是不是可以采取折衷的办法，即消費五个半人的消費量而生产六个半人的生产量呢？他們会立刻感到，肚子是沒有法子跟它商量的；在节省到了某种程度，就不能再减少了；絕对的必需品如果大加縮减就必然会妨碍健康。至于增加产量，則只要发生一次大冰雹、一次旱災、一次牲畜的病疫，那个农民的希望就会全部粉碎。总之，地租就付不起了，利息

高积起来了，那个小小的农場被扣押起来了，原来的占有人被赶走了。

这样，当一个家庭不去行使它的所有权的时期，它可以过着幸福的生活，到了必須行使这个权利时，它就立刻陷于困境。为了要得到滿足，所有权要求那个农民具有扩大土地并一声号令就能使土地丰产的双重能力。当一个人不过是土地的占有人的时候，他觉得土地是維持生活的手段；但一旦他想謀取所有人的权利，这块土地就不再能够滿足他的要求了。在他只能生产出他所需要的消費品时，他所得到的劳动果实是他操劳的报酬；沒有剩下什么东西可以用来支付那个工具。

被要求付出他所不能生产的东西，这就是土地所有人为了用新式方法剝削劳动者而退出社会生产以后的农民的情况。

現在让我們再来談談我們的第一个假設。

那九百个劳动者本来深信他們未来的产量可以和过去一样多，因此在清偿了他們的地租之后，他們突然发見自己比去年穷了十分之一，就不免大吃一惊。事实上，这十分之一原来是由从事劳动的土地所有人生产出来并交付出来的产品，他去年参加了生产劳动并分担了公共費用，而如今，这同样的十分之一却沒有被生产出来，可是在繳租时却偿付出去了；所以对于生产者来說，必然就短少了这部分的消費量。为了弥补这項不可思議的亏損，那个劳动者就滿怀着可以偿还的信心去向人借款；但到了明年，一笔新的借款加上第一次借款的利息使他的信心发生动搖。他是向誰去借貸的呢？向土地所有人。土地所有人借給劳动者的錢就是他浮收劳动者的；这笔他本应归还的多收的款項却在带有利息的貸款的形式下又給他增添了利益。債款无限地增加着，土地所有人貸款給那永远不能清偿的劳动者，而后者則由于經常遭到掠夺，經常向

强盗借錢，結果他的一切財物都被人騙走、不得不宣告破产。

假如在这个时候，土地所有人需要佃戶来向他提供收入，因而免除这个劳动者的債务；他就算做了一次善举。傳教士先生因此还会在讲道时备加贊揚；同时那个被这种慷慨的慈善行为所感动的可怜的佃戶在学习教义时学会了給他的恩人祈禱，决心加倍努力和忍受新的艰苦，来报答这样一个值得尊敬的主人。

这次他采取一些預防的措施；他提高谷物的价格。工业生产者也就照样提高他的产品的价格。反应发生了，經过一些波动之后，佃戶以为已經轉嫁到工业生产者身上去的那笔地租，差不多就拉平了。可是，在他自庆胜利的时候，却发現自己仍然穷困，不过程度比从前稍为好一点。因为生活的高漲是一般性的，土地所有人也受到了影响；所以劳动者不是比以前穷了十分之一，而只是损失百分之九。但是为了清偿这一笔債、必須永远借貸，必須永远偿付利息，厉行节衣縮食。为了那笔原来不应該偿付而偿付了的百分之九而束紧褲带；为了偿还債务而束紧褲带；为了債款的利息而束紧褲带；如果收成无着的話，那么束紧褲带就变成挨餓了。有人說，必須从事更多的劳动。但是首先，过度的劳动和不吃东西一样会致人于死命的；如果两者同时交加，将发生什么后果呢？——**必須从事更多的劳动**；这显然意味着**必須生产得更多**。生产是在哪些条件下进行的呢？通过劳动、資本和土地的配合作用而进行的。关于劳动，那是由佃农負責提供的；但是資本只能通过儲蓄来形成。可是，如果佃农能够积蓄一些錢的話，他就得偿付他的債务。最后、就算佃农拥有資本，如果他所耕种的土地面积永远不变，这于他又有什么用处呢？他需要扩大他的耕地。

最后，也許有人要說：他应該更加努力和更加有效地进行劳动吧？但是地租是根据产量的可能有的最高平均数来計算的；如果

不是最高的話，土地所有人就会增加地租。那些大土地所有人不就是这样随着人口的增加和工业的发展而逐漸知道社会从他們的土地上能得到多少財富，因而屢次增加他們租地契約中的租金的嗎？土地所有人是处于社会活动以外的；但是他像两只眼睛盯着它要攫取的目的物的鹰隼那样，准备随时扑上去把它吞噬掉。

我們在一个拥有一千人口的社会中所观察到的現象，在每一个国家和有人类居住的地方大規模地发生着，但其变化无穷、形式很多，我不打算細加描述。

总之，所有权通过高利貸把劳动者掠夺得精光之后慢慢地用饥餓来杀死他。如果沒有掠夺和杀害，所有权就不能存在；但既有掠夺和杀害，所有权不久便将因缺乏支持者而告灭亡；所以它是不可能存在的。

第五个論題

所有权是不能存在的，因为如果它存在，

社会就将自趋灭亡

当驴子馱得过多时，它就会倒下去；人却永远是勇往直前的。土地所有人十分了解有这种百折不回的勇气存在着，因而他把自己的投机的希望寄托在这种勇气上面。自由的劳动者生产了十；土地所有人却在想："为了我，他可以生产十二。"

事实上，在接受沒收他的田地的处分以前，我剛才陈述其身世的那个农民在离开他的家乡的前夕，試行了一次拚命的努力；他租了一些新的田地。他多种了三分之一的土地，把新的产品的一半留归自用，他額外多收获了六分之一，用以偿付地租。多少辛苦啊！要想在他的产量上增加六分之一，那个农民所必須增加的劳动不是六分之一而是六分之二。他就是以这个代价偿付一笔在上

帝面前他不应支付的地租。

那个佃农的做法，工业生产者也随后照着去尝試：前者是耕种更多的土地并剝夺他的邻居，后者則降低他貨物的价格，努力設法把生产和銷售蘢断起来，压倒他的竞爭者。为了滿足所有权的要求，劳动者不得不首先生产出超过他所需要的东西；然后他必須超过他的力量来进行生产；因为由于那些变成土地所有人的劳动者的退出生产，上述的两种情形永远是彼此互为因果的。但是，如果要超过自己的力量和需要进行生产，他就必須侵犯别人的生产工作，因而也就必須减少产額。因此，土地所有人在脱离生产而使生产降低之后，他还由于鼓励劳动的蘢断而进一步使生产降低。让我們計算一下吧。

劳动者在偿付地租之后所感到的亏損，像我們已經看到的那样，是十分之一，这就是他要設法在生产中增加的数量。除了增加他的劳动，他看不出有别的办法可以做到这一点；这他也做了。土地所有人因为沒有得到全部地租而表現出来的不滿情緒，其他一些被土地所有人认为比較勤快、比較努力、比較可靠的佃农所提出的有利条件和諾言，一些秘密的策划和阴謀，——所有这些引起了重新分工和减少某一部分生产者的运动。在九百个劳动者之中，有九十个将遭到排斥，为的是可以在别人的生产上增加十分之一但是生产总額是否会有所增加呢？一点也沒有：如上所述，将有八百一十个劳动者像九百个人那样进行生产 但他們要使生产有所增加，应該像一千个人那样进行生产。現在，我們既然已經证明，地租是和土地資本而不是和劳动成比例的，并且地租永远不会减少，因此，尽管劳动已經增加，債务却一定还像过去那样継續存在。于是，我們在这里就有了这样一个社会，它不断耗損下去，并且继續在耗損着：如果沒有倒閉、破产、經济和政治上的災难周期性地

恢复平衡，并分散人們对于那种使大众苦痛的眞正原因的注意力，社会就会毁灭。

继資本和土地的壟断而来的是經济上的措施，这些措施又造成一些数量的劳动者失业的現象。利息是农民和企业家的肩膀上的重担，他們各自在思忖着：如果我无須付这么許多人的工資，我就有办法偿付我的地租和利息了。于是那些用来使劳动变得既方便而又迅速的美妙的发明創造，就变成了杀害成千上万劳动者的这么許多可怕的机器。

“几年以前，斯特拉福德伯爵夫人从她的庄园上赶走了一万五千个人，他們都是一些曾使土地增加价値的佃农。这样的管理私人財产的行为在1820年又由一个苏格兰的大地主对六百戶的佃农实行了一次。”（狄索①：《論自杀的風气和反叛精神》。）

我所引証的那位曾在使現代社会动蕩不安的反叛精神問題上写出雄辯文章的作家，沒有說明他是否反对由这些被放逐的人所发起的暴动。至于我，我敢大声地声明，这种反叛的行为在我看来本是首要的权利和最神圣的义务；今天我期望的就是我的信心的表白能够为人所了解。

社会自趋毁灭：1.由于周期性地用暴力牺牲劳动者：这是我們剛才看到的并且将来还会看到的；2.由于所有权对生产者的消費量所作的部分扣除。这两种自杀的方式起先是同时发生的；但不久之后，第一种就从第二种那里得到了新的力量，与高利貸連在

① 克劳德·約瑟夫·狄索（1801—1876），哲学教授，后来是第戎文学院院长，曾参加貝桑松学院以《星期日的宗教仪式》为题而举行的征文竞賽。蒲魯东虽然并不完全同意他的观点，但是和他保持着通信上的关系；蒲魯东就是通过他的譯本而对几位德国哲学家有所了解的。狄索是1840年在第戎和巴黎出版的八开本的《哲学簡史》的作者。从1835到1839年，他发表了几部康德著作的譯本。在1841年，他发表了《論自杀的風气和反叛精神；它們的原因和救药》。——原編者

一起的饥荒使劳动变得更加必要和更加稀少。

按照商业和政治經济学原理，要使一个工业企业順利发展，它的产品必須能供应：1. 所用資本的利息；2. 这笔資金的維持費；3 全部职工和承包人的工資的总額。此外，还必須实現尽量多的利潤。

所有权的金融上的精明和貪得无厌是值得称道的。收益所采用的每一种不同的名称，都使所有人有机会取得收益：1. 以利息的形式；2. 以利潤的形式。因为，它說，資本的利息是生产垫款的一部分。如果在一个工厂中投資十万法郎，如果在提取开支之后在本年度內得到了五千法郎，人們就并沒有得到利潤，只是得到了資本的利息。要知道，所有人并不是无条件工作的。像寓言里的獅子一样，他根据他的每一种資格去取得报酬，以致在他得到了滿足之后，就沒有什么东西留給他的伙伴了。

我讀过的任何寓言沒有比这更美的了。

我是承包人，我拿第一份。

(Ego primam tollo, nominor quia leo.)

我是劳动者，我拿第二份。

(Secundam quia sum fortis tribuetis mihi.)

我是資本家，我拿第三份。

(Tum quia plus valeo, me sequetur tertia.)

一切都归我，我是所有人。

(Malo adficietur, si quis quartam tetigerit.)

費德尔[1] 用四句詩概括地說明了所有权的一切形式。

我說，这个利息，更不用說这个利潤，是不能存在的。

---

[1] 費德尔，公元一世紀初期的古罗馬寓言詩人。——譯者

就相互的关系来說，劳动者是什么身分呢？是一个广大的生产社会的各种不同的成員；按照分工和分职的原則，他們每个人各自負担着全部生产过程中的某一部分。首先，让我們假定这个社会只是由三个人組成的：一个是牲畜飼养者，一个是制革匠，一个是制鞋匠。社会的工业是制鞋。如果我問，在这社会产品中每个生产者可以得到怎样的一份，每一个小学生都会答复我說，根据商业或合伙关系的法則，每个生产者的份額是产品的三分之一。但是，在这里，問題不在于平衡那些用协議方式結合起来的劳动者的权利：我們必須証明，我們这三个生产者不問其是否合伙，都不得不像合伙人那样进行活动；不論他們願意与否，他們被事物的自然之理和数学的必然性結合在一起了。

制造皮鞋需要三种过程：牲畜的飼养、皮革的硝制、剪裁和縫級。如果从农民的廐舍中生产出来的皮革的价值是一，从制革匠的硝桶中出来的皮革的价值就是二，它从鞋鋪里出来的时候价值就等于三。每个生产者都生产了一部分效用；所以把各种效用加起来我們就得到产品的价值。要想得到这种产品的任何一个数量，每一个生产者就必須首先償付他自己的劳动，其次是償付其余两个生产者的劳动。这样，如果要得到由十張皮革制成的鞋子，农民就要付出三十張生皮，制革匠則須付出二十張硝好的皮革。因为用十張皮革做成的鞋子的价值由于經过了两道接連的操作过程就等于三十張生皮的价值，同样，二十張硝好的熟皮的价值也就等于三十張生皮的价値。但是，如果制鞋匠在交付他用十張熟皮做成的鞋子时，向农民要求三十三張生皮，向制革匠要求二十二張硝好的熟皮，交易就不会发生；因为，这样做的后果是，农民和制革匠在償付了制鞋匠用十張皮革做成的鞋子的劳动之后，他們就不得不用十一張皮革买回他們自己所提供的十張皮革的劳动，这当然是

不可能的。

可是，每当一个工业家获得任何种类的利益时、无論那种利益叫做所得、地租、利息或利潤，就发生上述那种不可能的情况。在我們所說的那个小型社会中，如果制鞋匠为了要购置他业务上所需要的工具、为了要买进皮料并且为了要支付他在收回投資以前一段时間內的生活費用而借进附有利息的款項，那就很明显，他为了偿付这笔利息，不得不从制革匠和农民那里获取利潤；但由于这个利潤不用詐欺手段是不能到手的，那笔利息就会重新落到这个不幸的鞋匠身上，使他破产。

我采用了一个想像中的、簡化得出乎常理的情况作为例子：决不会有縮減到只有三种职业的人类社会。最不文明的社会也包含为数众多的工业；今天，工业方面的职务（我所說的工业方面的职务是指一切有用的职务而說的）的数目也許超过一千种。但是无論职业有多少、經济定律始終是相同的：**要使生产者能够維持生活，就必須使他的工資能够买回他的产品。**

那些經济学家不能不知道他們所謂科学的这个基本的原則；那么，为什么他們要这样固执地保卫所有权、工資的不平等和高利貸的合法性以及利潤的公正性呢？这一切事項都是違背那个經济定律并使交易成为不可能的。一个企业家用十万法郎买原料，五万法郎付工資，然后希望从产品中取得二十万法郎的代价，即希望在原料上和雇員的劳力上获取利潤；但如果原料的供应者和工人用他們加在一起的工資不能买回他們为企业家所生产的产品，那么他們怎能維持生活呢？我将闡述我的問題；在这里，詳加討論是必要的。

如果工人每天用他的劳动可以得到三法郎的平均工資，如果他的雇主想要在他的薪金之外获得一些利益，即使仅仅是資本的

利息的話，那么他在把他的工人的劳动日以商品的形式出卖时，必須从中得到超过三法郎的价值。因此工人就无法买回他給他的雇主所生产的东西。在各行各业都毫无例外地发生着这样的情况：裁縫、制帽工人、木匠、铁匠、制革匠、瓦匠、首飾匠、印刷工人、跑街等等，甚至农民和种葡萄园的都不能买回他們的产品，因为在給一个在某种形式下謀得利潤的雇主做工时，他們为了他們自己的劳动必須支出比人們所付給他們的更为昂貴的代价。

在法国，有两千万劳动者分布在科学、艺术和工业的一切部門，他們生产一切有益于人生的东西；他們每年的工資总額假定为二百亿；但是由于所有权以及多种多样的收益金：佣金、什一税、利息、罰款、利潤、地租、房租、财产收入、各种各样的利得，他們的产品被所有人和雇主作价为二百五十亿。这說明什么呢？这就是說，那些为了生活而不得不买回这些产品的劳动人民，必須用五个法郎来偿付他們以四个法郎的代价所生产出来的产品，或者每五天中必須有一天挨餓。

如果在法国，有一个經济学家能够证明这个算法是錯誤的話，我正式請他說出他的姓名来，我可以答应收回我在攻击所有权时所錯誤地和恶意地发表的一切言論。

現在让我們看看这种利潤的后果。

如果在各行各业中工人的工資是相同的話，那么到处都会同样地感觉到所有人的征收所造成的亏損；但是禍害的原因也就会变得十分明显，以致立刻被觉察出来并被制止。但是，由于从清道夫的工資起直到大臣的薪俸为止，存在着与财产同样的不平等情况，掠夺行为就不断地从强者影响到弱者，因而劳动者在社会等級中所处的地位愈低，所受到的困苦就愈甚，阶层最低的人民簡直就被其他阶层的人剝夺得精光，活生生地被吞食掉。

劳动人民既不能购买他們紡織的布匹，又不能购买他們造成的家具，也不能购买他們鑄成的金屬，也不能购买他們琢磨的宝石，也不能购买他們印刻的版画。他們既不能得到他們播种的小麦和他們釀制的酒，又不能得到他們豢养的牲畜的肉类。他們既不准住进他們所建筑的房屋，又不准欣賞他們張罗好的戏剧，也得不到他們身体迫切需要的休息。这是为什么呢？因为收益权不让这些东西按照工人有能力支付的成本价格出售。在他們困于貧穷的情况下所贊叹的那些富丽堂皇的百貨商店的招牌上，他們看見用大字写着："这是你的作品，但不准你占有。"你們都是为人作嫁(Sic vos non vobis)！

每个雇用一千个工人并在他們各人身上每天获得一苏利潤的工厂主正在慢慢地迫使他們陷入穷困的境地；所有分得利潤的人都和饥饉串通一气。但是人民甚至还并不拥有所有权赖以使他們挨餓的劳动，这又是为什么呢？因为不够用的工資迫使人民搶着去劳动，并在被饥荒消灭之前由于竞爭而互相消灭。我們大可不必再来探究这个眞理了。

如果工人的工資买不到他的产品，那就可以說这个产品不是为生产者而生产的了。那么它是預备給誰的呢？預备給較为富有的消費者，也就是說，仅仅是預备給社会中的一部分人的。但是当全社会都从事劳动的时候，它是为了整个社会而生产的；所以，如果社会中只有一部分消費，社会上迟早就有一部分人无所事事。要知道无所事事就是死亡，对于劳动者是这样，对于所有人也是这样。这是必然得出的結論。

所能想像得到的最悲惨的局面，就是眼看着生产者对这个数学上的必然性进行抵抗和斗爭，对他們的偏見使他們觉察不到的这个数字的威力进行抵抗和斗爭。

如果十万印刷工人能够提供滿足三千四百万人的需要的讀物，如果书价很高，只有三分之一的人买得起书，那么显而易見，这十万个印刷工人所生产的书籍将是书店所能銷售的数量的三倍。如果要使这些工人的产品永远不超过消費者的需要，就必須或者每三天休息两天，或者在每星期、每个月或每一季度中，他們之間的三分之二停止工作，这就是說他們一生中有三分之二的时間是无法維持生活的。但是在私有制的影响下，工业是并不这样有規則地进行生产的：它力求生产得多、生产得快，因为产品的数量愈大，生产的时間愈短，每件产品的成本就愈低。每当一种需要开始被感觉到的时候，工厂立即就充滿了人，大家都去工作；这时，商业就活跃起来，統治者和被統治者都皆大欢喜。但人們今天工作得愈多，将来停工就愈多；人們現在笑得愈欢，将来哭得愈悲。在私有制的統治下，工业的花朵只能用来編扎送殯的花圈。从事劳动的工人在自掘坟墓。

当工厂停工时，工厂主还必須継續对他的資本付出利息。在这个时候，他自然力求以减低开支的办法維持他的生产事业。于是就发生减低工資、采用机器、雇用童工和女工来做男工的工作、工人不熟练、产品质量降低等等的現象。人們还是进行生产，因为生产費用的减少可以扩大銷售的范圍；但是生产不能长久进行下去，因为成本的减輕既然是以生产数量和速度为基础的，生产的能力就以前所未有的程度朝着超过消費量的方向发展。当那些凭工資收入尙不足以維持每天生計的劳动者被迫失业时，私有制这个原則所造成的后果就变得极为可怕：在那个时候，劳动者沒有絲毫节余，沒有一点储蓄，也沒有可以使他們多活一天的积累起来的小額本錢。今天工厂停閉，明天人們只能在街头挨餓；后天不是在收容所中死亡就是在监獄中吃牢飯。

一些新的事故使这种可怕的局势变得更加复杂。由于货物充斥和物价极度低落，企业家不久就无法偿付他所利用的資金的利息；于是那些吓慌了的債权人就爭先恐后地收回他們的資金，生产中止，工作停頓。然后，人們惊奇地看到資本脫离商业而涌到证券交易所里去了；有一天我曾听到布朗基先生痛苦地叹息資本家的愚蠢和失去理智的表現。資本的这种流动的原因是很簡单的；但是正因为如此，一个經济学家就觉察不出它的原因，或者毋宁說是他不应当把其中的道理讲清楚。原因完全在于**竞爭**。

我所說的竞爭不仅是指从事同样业务的两方的敌对情形，而且也指各种行业为了互爭优势而普遍地、同时地作出的努力而說的。今天，这样的努力已使商品价格仅足以抵偿生产和銷售的开支；所以在付了全体工人的工資之后，已經毫无剩余，甚至連資本家的利息也付不出了。

所以，工商业停滞的主要原因就是資本的利息；这个利息，当它被用来偿付对金錢的利用时，古代的人們都一致用**高利**貸的名称加以指責，但現在这种代价在房租、地租或利潤的形式下出現，人們却不敢加以譴責，好像所借出的东西的性质可以使借貸的代价、即盜窃行为永远合法化似的。

資本家收取的收益金愈多，經济恐慌就会愈加頻繁和强烈；知道了前者，我們就总能确定經济恐慌的这两种情況，反之亦然。你們想知道調节一个社会的是什么嗎？你們只要查明流动資本的数量、即带有利息的資本的数量和这个利息的利率就行了。以后事态的发展不外乎是一系列的混乱而已，这些混乱的次数和猛烈程度是与資本的流动成比例的。

1839年，仅在巴黎一个地方，破产的次数就达到一千零六十四起；这个比例一直維持到1840年的头几个月，并且，在我写作这篇

論文时，經济恐慌还沒有結束 另外，据說进行淸理的商店的戶数比宣告破产的要多得多。我們根据这次災难可以判明这个扫蕩一切的颶風的力量。

社会的毁灭过程有时是不知不觉的和持久的，有时則是周期性的和突如其来的；这要看所有权所采取的途徑而定。在一个財产分散而拥有小型工业的国家中，各人的权利和要求起着互相抗衡的作用，侵呑的力量就互相抵銷了。在那里，老实說，所有权是不存在的，因为收益权几乎是无法行使的①。就劳动者的生命安全来說，他們的地位差不多同仿佛在他們之間存在着的絕对平等一样。他們享受不到充分地和自由地联合起来的一切好处，但是他們的生存是絲毫不受威胁的。除去一些孤立的牺牲在所有权之下的被害人以外他們的不幸的主要原因，是誰也觉察不到的，社会似乎稳静地安息在这种平等的怀抱中。但是你們要当心，它是在刀口上保持平衡的；只要有极小的一点震动，它就会掉下来并遭到毁灭。

通常，所有权的旋渦是自行确定其位置的。一方面，地租停頓在某一点上；另一方面，由于竞爭和生产过多，工业品的价格不会上漲；所以农民的处境变动很少，主要只是受季节的影响。所以所有权的呑噬作用主要是发生在工业上的② 我們通常說商业恐慌而不說农业恐慌；因为农民是慢慢地被收益权所侵蝕的，而工业生产者却是被一口呑下的。这就导致工厂的停工、錢財的毁灭、工人的失业；他們将不断地倒毙在道旁以及收容所、监獄和流放罪犯的地方。

① 这样的說明就把自己耕种自己土地的自耕农和手工业者这两部分的群众划在蒲魯东的观察范圍之外了。就法国来說，在1840年前后，这两种人代表着一般称为"所有人"的四分之三。——原編者

② 直到这里为止，书中所討論的所有权是专指土地的所有权而說的；所以似乎这里有必要說明为什么个人私有制的流弊主要发生在工业中。——原編者

我們可以把这个論題扼要地表述为：

所有权把产品卖給劳动者时所要求的售价高于它收买这产品时所付給劳动者的代价，所以它是不能存在的。

第五个論題的附录

I　某些改革家，甚至大多数不屬于任何学派的政論家，都忙着要想法改善那个人数最多并且最穷困的阶級的命运；他們現在十分强調一种更好的劳动組織。尤其是傅立叶的門徒們不断地叫嚷：到法郎斯特尔[1]去！同时他們攻击其他各派的愚蠢和荒謬。他們中間包含半打的无比的天才，这些天才认为五加四得九，减去二之后余下来还是九[2]，并且他們为了法国的盲目无知而痛哭流涕，因为后者拒不相信这种不可思議的算术[3]。

事实上，傅立叶主义者一方面标榜他們是所有权、即收益权的保卫者，并且用这样的公式来說明收益权：按照各人的資本、劳动和才能进行分配；另一方面他們希望工人能够享受社会上的一切財富，把話說得簡单些，就是能够完完整整地享受自己的产品。这豈不是等于向工人这样說：如果你劳动，你每天可以得到三个法郎；你得用五十五个苏来維持生活，把其余的錢交給所有人，这样你就会消費三个法郎？

---

① 法郎斯特尔是法郎吉（傅立叶所主張的一种协作組織）的中央大厦的名称。——編者

② 如果这里不写减去二而写减去三的話，那么我們就可以想到这是暗指傅立叶主义者的分配制度而說的，这个制度把十二分之五分配給劳动者，十二分之四分配給資本，十二分之三分配給有才干的人。——原編者

③ 有人說，傅立叶既然必須用分数来乘一个整数，他就永远得到一个比被乘数多得多的产品。他曾經断言，在他的和諧的制度上冰会在零度以上的温度中固体化，这就等于是說，那些和諧主义者会使冰块燃燒起来。我曾向一个有見識的傅立叶主义者請教他对这种物理学的意見，他回答說：“我不懂，但是我相信。”然而正是这同一个人，他不相信圣肉实在的教义。

如果上面这段話不是傅立叶体系最恰切的梗概，我甘願用我的血来签字，同意那些傅立叶主义者的一切瘋狂的言論。

总之，如果所有权仍然存在，如果劳动永远入不敷出，改革工业和农业①有什么用呢？劳动有什么用呢？如果不廢除所有权，劳动的組織只不过是一种欺騙。即使人們把生产增加到四倍（据我看来，尽了一切力量之后，这不是不可能的），也是白費辛苦：如果額外的产品得不到消费，它是沒有价值的，并且所有人也会拒絕把它当作利息来接受；如果它是被消費了的話，所有权的一切流弊就会重新出現。必須承认，情欲吸引力的理論在这方面錯誤特别严重，而傅立叶竭力想要調和人們对于財产的情欲，无論他怎样作相反的說法，这总是一种有害的情欲，他只是作茧自縛，根本办不到的。

傅立叶主义的經济学十分荒謬，因此許多人怀疑傅立叶是所有权的暗藏着的敌人，虽然他对所有人表示了他全部的敬意。这种見解也許受到一些似乎言之成理的論证的支持；可是这还不是我的見解。在这个人的作風中，江湖派的成分太多，誠意的成分太少。我宁願相信这是傅立叶的无知而不是他的虛伪，而他的无知是众所共知的。至于他的門徒，在他們能够表述他們自己的任何意見之前，他們必須毫不含糊地、在思想上毫无保留地作一次干脆的声明，他們想不想保留所有权，他們那句著名的口号——按照各人的資本、劳动和才能进行分配——是什么意思。

Ⅱ．但是，一位轉变了一半的所有人会这样想：在把銀行、年金、地租、房租、各种高利貸以及最后把所有权取消之后，是否有可能按照才能来分配产品呢？这是圣西門的想法，也是傅立叶的想

① 傅立叶所致力改革的毋宁說是財富的生产方式而不是分配方式。——原編者

法，这是人类良心上的願望，任何正派的人是不敢公然主張叫一个部长去过农民那样的生活的。

唉！眞是掩耳盜鈴啊！什么！你永远不懂得工資的悬殊和收益权是同样一件事？当然，圣西門和他的追随者想把不平等和共产制溶和在一起，傅立叶和他的追随者想把不平等和所有权溶和在一起，乃是犯了一个极严重的錯誤：但是你，一个有声望的人，一个懂得經济的人，一个能够背誦你的那些对数表的人，你怎么会造成这样重大的錯誤呢？难道你忘了，就政治經济学的观点来說，无論一个人的才能如何，一个人的产品的价值永远只能等于他的劳动，而一个人的劳动的价值也永远只能等于他的消費量嗎？你使我想起那位偉大的制宪者，可怜的皮涅罗-費雷拉①来了，这是十九世紀的西哀耶斯，他把一个国家的公民分成十二个阶級，或者你也可以說是十二个等級．同时他規定給与一些等級的人每人十万法郎的薪俸，其他一些等級是每人八万；然后是二万五千、一万五千、一万等等．一直到一个公民可以得到一千五百和一千法郎的最低限度的薪俸为止。皮涅罗喜欢有差别，他不能想像会有一支缺少軍乐队队长的軍队，更不能想像会有一个缺少尊貴人物的国家；由于他还爱好或者自以为爱好自由、平等和博爱，所以他就把我們旧社会的好事和坏事混合成为一种折衷主义哲学，并根据这个哲学編制了一部宪法。多么了不起的皮涅罗！自由到消极的服从，博爱到語言的划一、平等到陪审团和断头台，这就是他理想中的共和国。这位与本世紀不相称的天才沒有被賞識，但后代是会替他报

① 皮涅罗-費雷拉，葡萄牙政治家，（1769—1846），做过奥拉托利会的神甫，从那里出来就在谷英布勒大学任教授，后被任命为駐巴黎公使館秘书，1821—1824年任外交部长，后来在唐·米盖尔政府时期（1824—1834）僑居巴黎。他在那里著作了《試論心理学》（1826）《公法讲义》（1830—1835），三册，《立宪政体的公法字原理》（1834）三册，十二开本。——原編者

仇的。

你且听着，所有人！事实上，禀赋的不平等是存在着的，在权利上这却是不許可的，它毫无用处，它是不能想像的。百年中能出一个牛頓，就抵得上三千万人：心理学家贊叹天才难得；立法者則仅仅注意到职务的不可多得。但是，职务的不可多得不能給执行职务者造成一种特权，这由于許多理由，而所有这些理由都是断然无疑的。

1. 在造物主的意念中，天才的难得并不是迫使社会跪在具有非常禀赋的人面前的一个动因，而是一种天賜的手段，使各种职务能为了全体的最高利益而得到完成。

2. 才干是社会的一种創造，而不是大自然的禀賦；这是一个累积起来的資本，得到这个資本的人是唯一的保管人。如果沒有社会，沒有社会所給与的教育和有力的帮助，最优良的天性就在它应当发出光輝的方面也会不如那些最平庸的才能。一个人的知識愈广博，想像力愈丰富，愈是多才多艺，他的教育費用也就是愈加昂貴；他的导师和作为他的典型的人物愈是出众和愈是众多，他負的債务就愈重。农民从离开搖籃起就开始劳动，直到进入坟墓为止：艺术和科学的成果都不是早熟的并且都不是很多的，树木往往在果实成熟之前就枯萎了。社会在培养人才的时候对希望作出牺牲。

3. 才能沒有共同的比較标准，在平等的发展条件之下，才具的不平等可以說只是才具的各有专业而已。

4. 待遇的不平等像收益权那样在經济上是不可能的。我假設一个最有利的情形，例如每一个劳动者都已提供了他的最高限度的生产量；为了使产品得到公平的分配，各个人的份額就应当等于全部产量除以劳动者人数所得的商数。在这样計算之后，还有什么可以剩下来支付較高的工資呢？根本沒有剩余了。

人們会不会說，应該从全部劳动者身上提取一笔款項呢？但是，那么一来，他們的消費量就不会等于他們的产量了，工資就不能償付他們的生产工作了，劳动者就不能买回他的产品，而我們就将重新落进所有权所引起的一切苦难中去了。我沒有提到加在受欺騙的劳动者身上的不公平待遇、熾烈的貪欲和刻骨的仇恨的敌对心情；这些可能都是重要的，但是它們并不能直接說明問題。

一方面，每个劳动者的工作是簡短而容易的，順利地完成工作的手段都是相等的，怎么会有大生产者和小生产者的分别呢？另一方面，既然由于才干和才能的实际上的相等，或者由于社会合作、因而一切职务都是平等的，一个执行职务的人怎能自称天才卓越而要求高額的薪給呢？

但是，在平等的条件下，工資永远是和才能相称的。我的話是什么意思呢？我們先看看在經济学上工資意味着什么。这就是劳动者为了再生产而需要的消費量。所以劳动者賴以进行生产的行为本身就构成这个消費，这个消費是恰好和他的生产相等的，当天文学家完成了一些观測結果，詩人写成了一些詩篇，学者作了一些实驗的时候，他們消費了工具、书本、旅费，等等，等等；現在如果社会供应他們这个消費量，那么天文学家、学者或詩人此处还能要求什么呢？所以我們可以得出結論，在平等条件下、并且也只有在平等条件下，圣西門的按才分配，按才配工这句口号才能得到充分和全部的适用。

Ⅲ 从所有权产生的大禍害，可怕的并且永远存在的禍害就是：只要所有权沒有消灭，人口无論縮减到怎样一个数量，永远是而且必然是过剩的。自古以来，人們总是埋怨人口过多；自古以来，所有权总是由于穷困現象的存在而感到为难，并沒有觉察到它就是这种現象的唯一原因。而且，沒有再比它为了扑灭这种現象

而提出的形形色色的計划更加离奇了。那些計划的残暴只有它們的荒謬堪与媲美。

棄嬰是古代的一种习慣。成批地和零星地屠杀奴隶、內战和对外战爭也有助于人口的减少。在古罗馬时代，財产是有势力的并且是殘酷无情的，上述的这三种方法被有效地采用的时間是这样的长久，以致到了末期，罗馬帝国竟变得沒有居民了。当蛮族来到的时候，他們見不到一个人：田野荒蕪；意大利各城市的街道上杂草丛生。

在中国自古以来，負責扫除穷人的是饥荒。小民几乎专門依靠大米生活，如果发生一次事变使收获无着，在几天之內饥餓就可以杀死无数的居民，史官在这位居天下之中的帝国的編年史上記載着在某个皇帝的某一年，餓死的人有两万、三万、五万、十万。于是他們埋葬死者，重新再去生儿育女，一直到另一次饥荒带来同样的結果。在各个时代，孔子的經济学好像就是这样的。

我从一位現代的經济学家那里摘录了下列事实。

“从十四和十五世紀起，英国就被穷困吞噬着：人們用严厉的法律来处罰乞丐。”（虽然那时英国的人口还不到現在的四分之一。）

“爱德华禁止施舍，違者处以监禁的刑罰……对于累犯，1547和1656年的敕令載有类似的規定。伊丽莎白女王通令每个教区須养活本区的穷人。但什么是穷人呢？查理二世决定，如无人反对在一个教区继續居留四十天，那个人就可以算是該地的居民；但如果发生爭議，新来的人就不得不离开。詹姆斯二世修改了这个决定，后来它又被威廉所修改。在試行、报告、修改之間，穷困的程度增加了，工人奄奄一息，死亡相继。

“在1774年，济貧稅超过四千万法郎；1783、1784、1785年平均

每年五千三百万；1813年超过一亿八千七百五十万法郎；1816年，二亿五千万；1817年，人們估計是三亿一千七百万。

“1821年，在各教区登記的貧民群众估計有四百万，占人口的三分之一到四分之一。

“在法国。1544年，法朗西斯一世設置了一种为穷人征收的慈善捐，它的繳納是具有强制性的。1566和1586年，同一的原則被推行于全国。

“在路易十四时代，聚居在首都的穷人有四万人（在比例上和現在一样多）。对于行乞，頒布了严厉的禁令。在1740年，巴黎最高法院对它的主管地区重新公布了那种强制捐款。

“怵于禍害的深重和匡救的困难，制宪議会通令維持原状。

“国民公会宣告救貧恤穷是国家的义务。但它的法律始終沒有实行。

“拿破侖也想救治这个禍害：他的法律的精神是处乞丐以苦役。‘通过这个办法，’他說，‘我就可以保障富人不受乞丐騷扰，把他們那种极度穷苦的可厌景象一扫而空。’”唉！多么偉大的人物！

从这些我們可以更多地追加上去的事实中，能够推断出两点：一点是穷困現象是和人口无关的；另一点是所有尝試过的企图扑灭这个現象的办法都沒有生效。

天主教会創办了一些教养院和修女院，并提倡施舍，这就是說奖励行乞：由它的教士們加以宣揚的高明办法就是如此。

基督教国家的世俗权力有时对富人規定捐稅，有时采取驅逐和监禁穷人的办法，这就是一方面侵犯所有权，另一方面是剝夺公民权和謀杀。

現代經济学家以为穷困的原因完全在于人口过多。他們特别致力于抑制人口的发展。有的想禁止穷人結婚，因此在詆責了教

会的独身制之后，他們提出了强制性的独身制，后者将必然成为一种放蕩的独身制。

另外一些人不贊成这种过于激烈的办法，他們說这个办法剥夺了穷人在世界上仅有的一种欢乐。他們但求劝告穷人采取謹慎的态度；这就是馬尔薩斯、西斯蒙第、薩伊、德罗茨、杜夏台尔①等先生們的意見。但是如果想叫穷人謹慎，富人就必須以身作則。为什么富人的成婚年龄規定为十八岁，而穷人要規定为三十岁呢？

而且，他們最好是清楚地解釋一下，他們这样恳切地規劝工人必須对婚姻采取这种慎重的态度，究竟用意何在；因为在这里，支吾其辞的說法特別危險，我怀疑那些經济学家的意見沒有被彻底了解“当人們談起在婚姻上要采取愼重态度时，有些不大明白事理的傳教士就发生恐慌；他們害怕人們会拋棄神諭：你們应当增多起来，蕃殖起来。为了要貫彻这个教条，他們不得不咒詛独身主义者”（德罗茨：《政治經济学》。）

德罗茨先生的为人过于老实并且太缺乏神学家的气质，所以难以了解那些教士发生恐慌的原因，这种朴素的无知是他心地純洁的最好证据。宗教从未鼓励早婚；它所譴責的愼重态度是桑显士用下列拉丁語所說的那一种：为了怕有孩子而在器官以外排精肯定是不許可的（An licet ob metum liberorum semen extra vas ejicere）。

德斯杜特·德·特拉西好像对于那两种愼重态度都不贊成；他說：“我坦白承认，我不贊成道德学家們想要减少和限制我們欢乐的那种热忱，也不贊成政治家們主張提高我們的生育能力和加

① 杜夏台尔伯爵（1803—1867）1834年8月4日被任命为农商部大臣，1839年5月12日被任命为内政部大臣。他是茹弗冷阿的学生，在《地球报》上經常发表文章，并于1829年发表了《論慈善事业和社会經济的关系》这部著作。——原編者

速蕃殖的那种热忱。”所以他认为，我們应当在我們高兴的时候恋爱和結婚。恋爱和結婚的結果是扩大苦难，但我們的这位哲学家却对此并无感触。他忠实于禍害之不可避免这一教条，他把解决一切問題的办法寄托在禍害身上。所以他又說：“人类的蕃殖既然会在社会上一切阶級中继續发生，上层阶級的多余人口将依次地被排挤到下层阶級中去，而最下层的阶級的多余人口则必然会被貧苦所消灭。”公开拥护这种哲学的人究竟不多，可是它的无可爭辯的优点在于能够在实踐中得到证明。这也就是不久以前在討論改革选举制度时法国在它的众議院中听到有人倡导的那种哲学①：永远会有穷人。这也就是那位大臣用来駁倒阿拉哥先生的論据的那句政治警語。是的，只要有所有权，就永远会有穷人。

傅立叶主义者——那么許多妙計的发明家——在这个場合当然不会違反他們的特性。他們发明了四种可以随意抑制人口增加的方法：

1. 使妇女具有强壮的体格。在这点上，經驗对于他們是不利的；因为，如果强壮的妇女并不都是受孕最迅速的話，至少她們能够生育最强壮的嬰孩，所以她們保有做母亲的优点。

2. 全面鍛练或肉体机能全面的平均发展。如果这种发展是平均的話，生殖机能怎么会减弱呢？

3. 美食法。用法文来說，就是大吃大喝的哲学。傅立叶主义者說，大量的丰盛食物可以使妇女不生育，正如过多的树液固然会增加花朵的美丽，却破坏它們的生殖能力一样。但这种比拟是错

① 1838年年底，巴黎保安队发动了一次要求把普选权赋与保安队全体成員的大規模的請願运动。阿拉哥的一篇震动一时的演說辞把这个議案在众議院（梯也尔内閣时期）中提付討論（1840 年 5 月16日）。見惪尔米蒂：《七月王朝》，《现代法国史》第 5 册第 162 頁以下。——原編者

誤的。花朵的流产是由于雄蕊或阳性器官变成了花瓣的緣故，这可以通过观察一朵玫瑰花而得到证实；如果过于潮湿，受胎的花粉也会失去它的生殖能力。所以，要使美食法能够产生他們所希望的結果，光增加妇女的脂肪是不够的，还必須使男子丧失生育能力。

4.杂交的風俗或公开的乱婚制。我不懂傅立叶主义者为什么要用希腊字来說明那些很可以用法文来表达的思想。这个方法和前一个方法一样，是从文明風俗中摹仿来的。傅立叶本人举出卖淫妇作为例证。可是关于他所論证的事实，还很不可靠；这是巴侖-杜夏特莱[①]在他論《卖淫》那本书中明白地指出的。

根据我所能搜集到的参考資料，我发現各国的哲学和政治經济学以及最近的改革家对于貧困和生育經常所采用和介紹的补救办法可以归納在下列的名单中：自瀆、手淫[②]、鸡奸、女人的同性恋爱、多夫制[③]、卖淫、閹割、禁欲、墮胎、杀婴[④]。

所有这些方法既然证明是不适当的，剩下来的就是排斥的办法。

不幸的是这个排斥的办法在减少穷人的数目时，只能增加他

---

① 巴侖-杜夏特萊（1790—1836），慈善团体和救济局的医师，著有《論巴黎市內的卖淫》，1836年出版，两册，八开本。——原編者

② 在这里手淫与自瀆是有区别的。后者无疑是单独一个人干的，而前者則是由两个人，当然有男的和女的，彼此相互动作的。后来这种下流的手淫行为由于它使人发生的快感甚至成为一些已婚妇女十分喜欢的作行了。

③ 多夫制，就是一个女人同时有几个丈夫。

④ 在英国，不久以前有一个馬尔薩斯的門徒在一本小册子中公开地宣傳过杀婴。他建議在所有那些生育孩子超过決定数字的家庭中，每年对无辜的婴孩进行一次屠杀，并且他要求开辟一块点綴着雕像、树从、噴泉并种着花草的壮丽墓地，专供埋葬超額婴孩之用。母亲們可以常常到这个愉快的地方来想像这些小天使的幸福，并且在得到完全安慰之后，她們回家去再生育另外一些随后再送到这里来的孩子。

們的比例。如果所有人对产品所取的利息仅仅是产品的二十分之一(按照法律规定,利息等于資本的二十分之一),那么結果是二十个劳动者所生产出来的东西只够供十九个人的消費,因为在他們之中有一个叫做所有人的人,他要吃掉两个人的份額。假定第二十个劳动者很穷,他被杀死了,那么来年的产量就将减少二十分之一;因而第十九名的劳动者又将不得不让出他自己的一份并且死掉。这是因为,要繳付給所有人的不是十九个人的产量的二十分之一,而是二十个人的产量的二十分之一(参閱第三个論題)。每一个殘存的劳动者必須犧牲他的产品的二十分之一又加四百分之一,换句話說,就是在十九个人中間又必須去掉一个。所以在有所有权存在的条件下,我們杀死的穷人愈多,在比例上新添的穷人就愈多。

馬尔薩斯曾經这样清楚地論证过,人口按几何級数增加,而生产量則仅按等差級数增加;但他沒有注意到所有权具有这种使人民貧穷化的力量。如果他注意到这一点的話,他也許就会懂得,在設法抑制我們的生殖率之前,必須廢除收益权;因为凡是在容忍这种权利的地方,无論土地怎样广闊和肥沃,那里永远会有过多的居民。

也許有人会問,我将提出什么方法来維持人口和生产的平衡;因为这个問題迟早总是要解决的。請讀者容許我不在这里把这个方法說出来。因为,据我看来,如果我們不能加以证明,就是說出来也是无用的。現在,如果要充分解釋我的方法,我就必須正式写一部专論。这件事情既是这样簡单又是这样浩繁,既是这样普通又是这样異乎寻常,既是这样眞实又是这样遭人誤解,既是这样神圣又是这样鄙俗,因此,如果缺乏詳細的闡述和证明,而仅仅提到它的名称,那就只会招致鄙視和不信任。不能顾此失彼。如果我

們把平等建立起来，这个补救办法立刻就会出現；因为眞理像错誤和罪行那样，是彼此相继的。

第六个論題

所有权是不能存在的，因为它是暴政的根源

政府是什么？政府是公共組織，是对公用事业和国家财产的最高管理机构。

要知道，国家好像是一个以全体公民为股东的龐大的公司。在大会上，每个人都有发言权，并且，如果股份是相等的話，每个人都有一票的投票权。但在私有制的統治下，股东的股份之間存在着极大的不平等；所以一个人可以拥有几百个投票权，而另一个人却只有一个。例如，如果我享有一百万法郎的收益，也就是說，如果我是一笔投資妥善的三千或四千万法郎财产的所有人，并且如果这笔财产构成全国資本的三万分之一，那就很明显，对我的产业的公共管理将构成政府职务的三万分之一；如果全国有三千四百万人口，那么仅仅我一个人就等于一千三百三十三个普通股东。

所以当阿拉哥先生要求把选举权給与保安队的全体士兵时，他是完全有理的，因为每个公民至少登記有一股的国民股权，这个股权賦与他一个投票权；但是这位聞名的演說家应該同时要求每个选举人像我們在商业公司中所見到的那样，拥有多少股份就有多少投票权。因为，不然的話，那就是主張国家有权支配个人的财产而不必征求他們的意見；这是和所有权相違反的。在一个存在着所有权的国家，选举权的平等就是破坏所有权的行为。

可是，如果每一公民的主权必須并且应該同他的财产成比例，那么結果就是小股东将受那些較有势力的股东的支配．只要这些有势力的股东願意，他們就可以使小股东成为他們的奴隶，随意使

他們婚配，夺取他們的妻子，使他們的儿子充当太监，使他們的女儿卖淫，把老年人抛到海里去喂鯊魚——最后，如果这样有势力的股东不願拿出錢来养活他們的奴仆，他們将被迫以同样的方式服侍他們自己。这就是大不列顛現在所处的情况。約翰牛[1]很少关心自由、平等或人的尊严，宁願去伺候别人和求乞。但是，善良的雅克[2]，你呢？

所有权是同政治权和公民权的平等极不相容的，所以它是不能存在的。

历史的注釋。——1. 当議会于1789年規定把第三等級的代表席位增加一倍时，所有权就遭到严重的侵犯。貴族和教会占有了法国土地的四分之三；他們本来可以控制全国代表权的四分之三。有人說，第三等級的代表席位增加一倍是合乎正义的，因为一切捐税差不多完全是由人民繳納的。如果表决的仅仅是税收問題，这个理由是充足的。但当时所討論的是政府和宪法的改革問題；所以第三等級代表席位增加一倍构成了对于所有权的篡夺和打击。

2. 如果現今的激进反对派的議員們掌握了政权，他們就会进行一次改革，使保安队的每个士兵都成为选举人并且每一个选举人都可以做被选举人：这是对于所有权的打击。

他們将降低公债利息：这是对于所有权的打击。

他們将为了一般人的利益制定关于牲畜和小麦出口的法律：这是对于所有权的打击。

他們将在人民中間实行义务教育：这又是反对所有权的阴謀。

他們将把劳动組織起来，这就是說，他們将保证工人得到劳动权并使他們分享利潤：这是廢除所有权。

---

① 这是一般英国人的别名。——譯者

② 这是一般法国农民的别名。——譯者

可是，这些激进派本身都是所有权的热心保卫者，——这是一个重要的证据，证明他們既不知道自己在做什么，又不知道自己要的是什么。

3. 既然所有权是特权和专制的重要原因，共和党党員的宣誓就应該改变形式。从此以后，参加一个秘密組織的新党員不是說“我宣誓，我仇恨王权”，而是应該說“我宣誓，我仇恨所有权。”

第七个論題

所有权是不能存在的，因为在消費它的收益时，它丧失了它們；在把它們储蓄起来时，它消灭了它們；在把它們用作資本时，它使它們轉过来反对生产

I 如果我們和那些經济学家一起把劳动者当作一部活的机器，那么我們就必須把发給他的工資当作为維持和修理这部机器所必需的费用。一个工厂主雇用一些每天工資为三法郎、五法郎、十法郎和十五法郎的职工，并且給他自己規定每天二十法郎作为他最高領导工作的报酬，他并不把这一切支出当作是損失，因为他知道这些支出将以产品的形式归还給他。所以**劳动**和**再生产的消費**是同一件事。

所有人是什么？这是一部不工作的机器，或者是一部在为他自己的欢乐和随其所好地工作时毫不生产的机器。

什么叫做所有人的消費？这就是不劳动而消費，不从事再生产而消費。因为，再說一遍，所有人在作为劳动者而有所消費时，他是会使他自己得到报酬的；他并不把他的劳动来换取他的所有权，因为，如果这样，他就会不再是所有人了。在作为劳动者而消費时，所有人是有收入的，或者至少是毫无損失的，因为他可以得到补偿；在作为所有人而消費时，他就减少自己的財产。所以，如

果要享受財产，就必須毀灭財产；要眞正做个所有人，你就必須不再是个所有人。

消費他的工資的劳动者是一部自行修理幷进行再生产的机器；那个消費他的收入的所有人是一个无底的深淵，一块我們所灌漑的沙地，一块我們在上面播种的石头。这一切是这样的眞实，所以所有人旣然不願或者不懂得怎样生产，幷且知道他一經使用他的財产，他便永远把它消毁掉，所以他就采取了那种使某一个人来代替他从事生产的办法。这就是政治經济学根据永恒的正义把它叫做利用他的資本从事生产，利用他的工具从事生产的办法。幷且也就是应該把它叫做利用他的奴隶从事生产、像小偸和暴君那样从事生产的办法。所有人，他居然說是在从事生产！……盜賊也照样可以說："我在从事生产。"

所有人的消費曾經被叫做奢侈而与有益的消費相对立。根据上文所說，我們知道在一个不很富足的国家中可以存在着一种高度的奢侈生活；甚至在这个国家中所見到的奢侈生活愈甚，它愈是貧穷，反过来也是一样。我們必須給那些經济学家說句公道話，他們启发了人們对于奢侈的这种深刻的厌恶，以致如今确有一大部分（如果不說差不多全部）的所有人耻于怠惰，从事劳动，从事儲蓄和积累資本。他們逃脫了小难而倒反陷进了大难。

我不能顚三倒四地反复說：那个自以为通过工作理应获得收入的、以其劳动换取工資的所有人，是一个領取双重工資的职員；这是不劳动的所有人和从事劳动的所有人之間唯一的区别。通过他的劳动，所有人只是生产了他的工資，幷沒有生产出他的收入。旣然他的地位使他能够从事于最能获利的事业，我們可以說，所有人的劳动对于社会害多利少。无論所有人做什么事情，他对收入的消費是一項实际的損失，这項損失不是他的支取工資的职务所

能补偿或证明是正当的；如果财产不能从其他的生产不断地得到补充，它就会被这項损失所消灭。

Ⅱ 从事消費的所有人消灭产品；但当他从事儲蓄时，那就更糟 他所贮存的东西跑进另一个世界；人們再也看不到它們了，連影子（caput mortuum）都看不見了。如果我們有了到月球去旅行的交通工具，如果那些所有人異想天开，要把他們的儲蓄带到那里去，那么經过一段时間之后，我們这个由水土形成的地球就会被他們搬到它的卫星上去！

儲积产品的所有人自己既不享用那些产品，还禁止別人享用；对他来說，旣不存在占有，也不存在所有权。他像守財奴那样盘算着他的宝藏，他并不利用它。让他用这宝藏去飽他的眼福吧，让他和它躺在一起吧，让他拥抱着它去做梦吧：一切都不錯，但錢币是不会繁殖錢币的。沒有享用，就沒有眞正的財产；沒有消費，就沒有享用；不丧失財产，就沒有消費：这就是上帝的智慧强迫所有人服从的那种不变的必然性。該死的財产！

Ⅲ 不消費他的收入而把它当作資本来用的所有人，使它反对生产，从而使他不可能行使他的权利。这是因为，他愈是提高应付的利息，他就愈加不得不減低工資；可是，他愈是減低工資、即他愈少注意活机器的維修，他就不仅愈加降低劳动量，而且因此还愈加減低生产量，并因生产量的減低而減少他收入的来源。这从下面的例子可以淸楚地看出来。

假定有一宗由可耕地、草地、葡萄园、地主和佃农的住屋組成的地产，和农具一起共値十万法郎，按照所作的估計，它的收益是百分之三。如果土地所有人不是消費他的收入，而是用来美化而不是扩大他的地产，他能不能由于这样地增加了三千法郎的資本，要求他的佃农每年多繳九十法郎的地租呢？当然不能；因为在这

样的情况下，佃农虽然不能比以前生产得更多，却立刻就会被迫去进行毫无代价的劳动，我甚至可以說，他就不得不为了維持租約而实际遭受损失。

事实上，只有增加有生产力的資本，才能增加收益 把耕地用大理石的圍墙圍起来并用金制的犁鋤来耕种，在增加收益上是毫无用处的。但是，既然不可能不断地购置土地 在地产上增加地产 像拉丁人所說的那样延續他的财产 而且，既然，土地所有人永远拥有可以用来增加資本的多余的收益 結果是，他終于不可能行使他的权利了。

可是，虽然存在着这种不可能性，所有权却还在使它的收入資本化，并在資本化的过程中增加它的收入；姑且不来討論在商业、工厂企业和銀行界所发生的无数的实例，我想单举一个直接影响全体公民的比較严重的事实。我指的是国家預算的无限制的增加。

捐稅每年都在增加。很难精确地說明这个增加是由哪一部分的国家费用所造成的；这是因为，对于預算这样东西，誰能夸口說有所了解呢？关于这个問題、甚至最能干的理财家都不断地发生爭执 我要問 当治理国家大事这門学問的大师們都不能在数字上取得一致的意見时，人們对于这門科学会作何想法呢？无論国家預算的这种递增的直接原因是什么，可以肯定的是，捐稅以一种令人絕望的趋势增加着。大家都看到这一点，大家都承认这一点，但好像誰也不了解它的首要原因何在①。現在，我說，事情只能如

① 英国政府的财政情况曾經在上議院1月23日的会議上赤裸裸地揭露出来了，它并不是令人鼓舞的。几年以来，支出已是超过收入 內閣只能依靠每年都重新采用的举債办法来維持預算的平衡。經官方证实，仅1838年和1839年的赤字就高达四千七百五十万法郎。1840年，估計将超支二千二百五十万法郎。提出这些数字的是里本勛爵。卡尔本勛爵回答說 "这位高貴的伯爵所宣称的国家开支不断增加的事实不幸是有根据的，并且我同意他这样的看法：对于这种情况，还不能希望有减輕或者弥补这些开支的办法" 1840年1月26日《国民报》)。

此、并且这是必然的，无可避免的。

一个国家的国民是一个称为政府的大土地所有人的佃戶，他們向政府繳納一笔名叫捐稅的地租，作为开发土地的代价。每当政府进行一次战爭，打敗或打胜一次战役，更換軍队的配备，建筑一座紀念碑，挖掘一条运河，开筑一条公路或铁路，它就举行一次借款，由納稅人来偿付这笔借款的息金 即政府可以不必增加它的生产能力而增加它的流动資本；总之，就是按照我刚才所說的那个土地所有人的做法从事資本的积累。

可是，一旦政府的借款成立并規定了利息之后，預算就无法减低。因为，要减低預算，資本家就必須放棄他們的利息，这就等于是放棄所有权；或者是政府宣告破产，这将是对政治原則的一种欺騙性的否认；或者是政府必須淸偿那笔債务，这就非另行借款不可或者是它必須縮减开支，这是办不到的，因为所以要举債，就是因为經常收入不敷开支的緣故；或者是政府应該把款項用来进行再生产，这就需要扩大生产資本才能实現，而这种扩大是和我們的設想相反的；最后，或者是納稅人必須負担一种新的捐稅来淸偿那笔債款，这是不可能的事；因为，如果这种新的捐稅由全体公民平均分摊，那么就有半数甚或更多的公民繳納不起；如果全部捐稅由富人来分摊，那就变成一种强制的捐献，一种侵犯所有权的行为。长期的财政經驗已經表明，借債的途徑虽然非常危險，却比其他的方法更方便 更可靠，并且費用最省；因此政府就实行借債，这就是說，不断地积累資本，增加預算。

所以，国家預算不但永远不能减少，而且一定必然地和不断地增加。这是一件十分簡单和明显的事实，而那些經济学家虽然滿腹經綸、竟看不到这个事实，不能不叫人惊奇。如果他們已經看到，为什么他們不加以譴責呢？

历史的評述。——目前，人們对于結果可能起到縮減預算作用的財政措施感到极大兴趣。这就是对那利率为百分之五的公債的換算。姑且不談政治和法律的問題而专就財政問題来加以观察。当人們可以把百分之五的公債变換为百分之四的时候，将来也一定会以相同的理由把百分之四的換成百分之三，然后把百分之三的換成百分之二，然后把百分之二的換成百分之一，最后就是把利息根本取消，这难道不是眞的么？但是这将是地位平等的出現和所有权的廢除。現在我覚得一个聰明的国家应当在半途上去迎接一次不可避免的革命，而不应該让自己被那不变的必然性的車子拖着走。

第八个論題

所有权是不能存在的，因为它的积累力量是无限的，

并且这种力量只能施展在一些有限的数量上

如果平等地組織起来的人們給与其中的一个以专屬的所有权，这个唯一的所有人以复利的条件把一笔一百法郎的款項借給人类，并規定在六百年后清偿給他第二十四代的后裔，那么这笔以百分之五的利息計算的一百法郎的款項将达到一百零七万八千五百四十亿一千零七十七万七千六百法郎，它等于法国資本的二千六百九十六又三分之一倍，假定这个資本是四百亿的話。这就超过了地球上的动产和不动产的价值的二十倍。

假定一个人在圣路易王朝①向人借得一百法郎，他和他以后的继承人拒絕归还这笔款項。即使大家知道上述的继承人并不是合法的占有人，而时效也早已在适当的时刻中断，但是，根据我們

① 圣路易王朝的时期是从1226年起至1270年为止。——譯者

的法律.最后的那个继承人还不得不償还这一百法郎和利息，以及利息的利息，这就会像我們剛才所看到的那样，总数达到将近一百零八万亿法郎。

每天，財产在我們中間以比这大得多的速度增殖着。上述的例子假定利息是資本的百分之五；但实际上它往往是等于資本的百分之十、百分之二十、百分之五十，有时还等于資本本身

傅立叶主义者——与平等势不两立的敌人，他們把拥护平等的人看做騙子——保証在把生产量提高到四倍的时候，就可以滿足資本、劳动和才干的一切要求。但是，如果生产量提高到四倍、十倍甚或百倍、所有权也会通过它的积累威力和它的資本化的效果、很快地把产品、資本和土地，甚至劳动者都兼并掉。在法郎斯特尔里是否禁止积累資本和放債生利呢？如果禁止的話，那就請他們說明他們的所謂財产是意味着什么吧。

我不預备再多作这些計算。它們可以发生无穷尽的变化，如果我强調这种变化.那将是幼稚的。我只是要問、当法官被請求判决一件占有权的訴訟时他們是根据什么标准确定利息的？并且，再从較高的角度来討論这个問題，我要問

立法者在把所有权的原则介紹到共和国里来的时候，有沒有衡量过一切后果？他是否知道可能性的法則？如果他知道这个法則，为什么在《法典》里沒有提到？为什么让所有人在增殖財产和收取利息方面具有这种惊人的活动范圍？为什么在确认和确定所有权上給与法官这样惊人的自由？为什么在不断規定新的捐税上給与政府这样惊人的权力？到什么程度，人民才可以拒絕接受預算案，佃农才可以拒付地租，工业生产者才可以拒絕支付資本的利息？剝削权从哪里开始，到哪里为止？生产者什么时候可以对所有人說：我再也不該欠你什么了呢？所有权什么时候可以得到滿

足呢？要到什么时候所有权才不再向人盜窃呢？

如果立法者知道可能性的法則而置之不顾，他的正义是什么样的正义呢？如果他不知道，他的智慧是什么样的智慧呢？我們怎能承认他那种不公正的或者愚蠢的权威呢？

如果我們的宪章和法典以一种荒謬的假設为基础，那么法律学校中讲授的是什么呢？最高法院的裁判是什么呢？我們的議会所討論的是什么呢？政治学是什么呢？我們的所謂政治家是什么呢？法理学是什么意思？我們岂不应該把它叫做法愚学嗎？

如果我們所有的制度都以一种計算的錯誤为基础，結果这些制度岂不都变成謊話了么？并且，如果整个社会結构是建立在所有权的这种絕对的不可能性之上的，那么我們生活于其下的政府岂不眞是一个怪物，我們現在的社会岂不眞是一个烏托邦了嗎？

第九个論題

所有权是不能存在的，因为它沒有反对所有权的力量

I　按照我們那条定理的第三項推論，利息对于所有人本人，正像对于別人一样，也是滚算的；这个經济原則是普遍地被承认的。初看起来，再沒有比这更簡单的了；可是在用語的意义上再沒有比这更加荒謬和更加自相矛盾的了，也再沒有比这更絕对地不可能的了。

据說，工业家对于他所支出的房租和資本的利息是自己偿还自己的；他自己偿还自己，这就是說他可以从购买他的产品的公众身上得到补偿。这是因为，工业家似乎是靠他的所有权获得这項利潤的，如果他也想靠他的商品获得利潤，他能否付給自己一法郎的代价以換取他只花九十生丁制造的产品并由此得到盈利呢？不

能：这样的一种交易只会把金錢从商人的右手轉到他的左手，而并无任何利潤。

要知道，既然对于一个自己和自己进行交易的个人可以这么說，对于整个商界也可以这样說。让我們把十个、十五个、二十个生产者連在一起組成一条随便要多长就有多长的鏈鎖：如果生产者甲在生产者乙身上得到了一笔利潤，那么按照經济学原理，乙一定就会在丙身上求得补偿，丙則在丁身上求得补偿，如此类推，直到最后一个生产者亥为止。

但是亥又从誰的身上去收取那笔在开始时由甲提取的利潤呢？薩伊答复說，从消費者身上。多么无聊的遁辞啊！难道这个消費者除了甲、乙、丙、丁……等等或亥之外还有别人嗎？亥从誰的身上去求得补偿呢？如果他向第一个获利者甲求得了补偿，那么誰都沒有得到利潤了，因而誰也沒有所有权了。相反，如果亥自行承担这个負担，那么从这时起他就不再是社会的一分子了，因为这个社会把所有权和利潤給与其他的同伙而对他則拒絕不給。

所以，既然一个国家的国民像整个人类那样，是一个不能在它本身之外有所活动的大規模的生产社会，那就显然可以看出，沒有一个人能够不剝夺别人而使自己得利。因为，如果要使甲的所有权和收益权受到尊重，我不得不拒絕尊重亥的所有权和收益权；从这里我們可以看出，与地位平等相分离的权利平等不能成为事实。政治經济学在这方面的不公正是彰明昭著的。“当我，一个工业企业家，购买一个工人的劳力时，我并不把他的工資包括在我的企业的純利中，恰恰相反，我是把它从純利中除去的；但工人却是把它計算在他的純利中的……”（薩伊，《政治經济学》）。

这意味着工人所得的全部收入都是純利；而在企业家的收入

中，純利只是超过他的薪金的那部分。但是为什么只有企业家才有权利得到利潤呢？为什么不把这种实质上就是所有权本身的权利給与工人呢？在經济学的用語上，工人是資本；可是，一切資本在它的維修費用之外，都应該产生利息　这就是所有人为了他的資本和为了他自己所注意做的。为什么就不許工人从他的資本上（这資本就是他自己）同样地提取一部分的利息呢？

所以所有权是权利的不平等·因为如果它不是权利的不平等的話，它就会成为財产的平等，換句話說，所有权就不会存在了。如今，宪章保障一切人权利平等，所以根据宪章来看，所有权是不能存在的。

Ⅱ. 一份地产的所有人甲能否仅仅因为他是这块土地的所有人就可以去夺取他邻居乙的田地呢？——不能．那些土地所有人回答說　但是这和所有权有什么关系呢？你們通过下面一系列相类的論題就可了解。

工业家丙是一个帽商，他是否有权强迫也是帽商的邻居丁関厂停业呢？絕对沒有这种权利。

但是丙想在每頂帽子上賺一法郎的利潤，而丁却滿足于半个法郎的利潤；显然丁的这种适可而止的态度会妨碍丙的过分的貪图；丙是否有权阻止丁出售帽子呢？当然沒有这种权利。

既然丁可以自己作主，以比丙低廉半个法郎的价格出卖他的帽子，丙也就可以自由地把他的帽子的价格減低一个法郎。可是丁是貧穷的而丙則是富有的；結果，在两三年之后，丁就由于这个无法应付的竞爭而宣告破产，于是丙就可以完全控制市場了。所有人丁能否从所有人丙取得賠偿呢？他能否对丙提起恢复他的业务和財产的訴訟呢？不能，因为如果丁比較富有，他就可以去做和丙相同的行为。

根据同样的理由，大土地所有人甲可以对小土地所有人乙說："把你的地卖給我吧，不然的話我就不让你出卖小麦[1]"；并且他可以不必对乙采取任何强迫手段，也不致让他有申訴的理由就办到这一点。所以只要有决心，甲就可以把乙吃掉，仅仅是因为甲比乙强大。因此，甲和丙所以能够对乙和丁进行掠夺，并不是依靠所有权而是依靠强权。通过所有权，两个邻居甲和乙以及两个商人丙和丁都不能互相伤害。他們既不能互相掠夺，又不能互相毁灭，也不能互相損人利己。完成上述的侵占行为的，是以强凌弱的强权。

工厂主所以能够任意减低他的雇員的工資，富有的商人和殷实的所有人所以能够按照他們任意决定的价格出卖他們的商品，也都是根据这个强权。企业家对工人說："你可以随意把你的劳力提供到别处去，如同我可以随意接受你所提供的劳力那样；现在我就給你这么多。"商人对顾客說："买不买听便；錢是你的，正如貨物是我的一样。我就要这样的价錢。"让步的是誰呢？就是那个力量比較弱的。

所以，不用强力，所有权是沒有力量来反对所有权的，因为不用强力，財产是不能通过收益而有所增加的；所以，如果不用强力，所有权是无效的。

历史的注釋。——殖民地食糖和本地食糖之間的斗爭，給我們提供了一个关于所有权的这种不可能性的显著的例子。如果你們听凭这两种工业自行发展，殖民者就能使本地的制造商破产要維持甜菜的种植，就必須对甘蔗征税：为了保护一方面的所有权，就必須損害另一方面的所有权。在这个事件中最关重要的恰巧就是人們最不注意的事情，就是：无論这样或那样，所有权一定

[1] 这里必須假定小麦总产量超过消費的需要，并且超过很多。——原編者

要受到侵犯。如果对两种工业中任何一方征收一种比例税来維持市場的平衡，你們就会造成一个最高价格，你們就会在两方面打击所有权。一方面你們的税收妨碍了貿易的自由；另一方面、它破坏了所有人之間的平等地位。如果給与甜菜业补助金，你們就会侵犯納税人的財产。如果由国家負責經营这两种性质不同的食糖业，像由国家来維持各种烟草的种植那样，你們就会廢除一种所有权。后述的这个办法也許是比較簡单和比較好的办法；但是，要促使国家这样做，就必須有一些能干的人和乐于为群众服务的人的协助，这在目前是不可能实現的。

竞爭，有时称为貿易自由，总之就是所有权的交换，将在长期間內被当作我們商业立法的基础。从經济学的观点来看，它涉及到所有的民法和整个管理制度。可是竞爭是什么呢？是一种在圍場中的决斗，在那里，权利是由武器决定的。

我們的野蛮的祖先問道："誰說謊？是被告还是原告？"更加野蛮的法官回答說，"让他們进行决斗吧，强权就是公理"

在我們两个人之中，誰可以把香料卖給我們的邻居？"让你們各自出卖吧，"經济学家高声說，"更精明、更狡猾的人是更老实、更能干的商人。"

这就是《拿破侖法典》的精神实质。

第十个論題

所有权是不能存在的，因为它否定平等

这个論題的闡述将是以上那些論題的撮要。

1　經济法的原则是，只能用产品购买产品。所有权只能以生产效用这一理由为自己辯护，所以，它既然什么东西也生产不出，就要永远受到譴責了。

2 应該用产品来抵偿劳动，这是一条經济学上的定律；但由于所有权的存在，生产費用就超过它的价值，这是事实。

3. 經济学上的另一条定律是：在一定的資本条件下，生产不是由資本的数額而是由生产力来衡量的。所有权既然不考虑劳动而要求收入永远与資本成比例，就并不认識这种因果之間的平等关系。

4 和 5 像蚕吐絲結茧那样，劳动者永远不是单为自己生产的。所有权由于要求双倍的产品而无法获得，就掠夺劳动者并将他杀害。

6. 大自然只給每个人一个理智、一个灵魂、一个意志；所有权在給与一个个人以多数的投票权时，认为他具有多重的灵魂。

7 一切不能再生产效用的消費是一种毁灭。不論所有权从事消費、儲蓄或积累資本，它都不能生产效用，因此它是貧乏和死亡的原因。

8. 对于一种天然权利的满足永远会产生一个等式；换句話說，对于一件东西的权利必然是通过对这件东西的占有而得到平衡。所以，在自由权和自由人的地位之間存在着一种平衡、一种等式；在做父亲的权利和父道之間存在着一种等式；在安全权和社会保障之間存在着一种等式。可是在收益权和收益金的收取之間却永远沒有等式；因为逐次收取的收益金在每次收取时，就产生收取另一項收益的权利，这另一項又产生第三項，等等……以至无穷。所有权既然永远不能达到它的目标，所以是一种反自然的和反理性的权利。

9. 最后，所有权并不是自我存在的。它的生存和活动必須有一个外在的原因，这个原因不是强力便是詐欺；换句話說，所有权并不等于所有权，这是一种否定，一种欺騙，是根本不存在的东西。

第五章 正义和非正义观念的心理学的解釋，以及政治和权利原則的規定[①]

所有权是不能存在的；平等是并不存在的。前者对我們来說是极可憎恨的东西，而我們却要它存在；后者支配着我們全部的思想，而我們不知道怎样去求得实現。誰能解釋我們的良心和我們的意志之間的这种严重的对立状态呢？这个不幸的謬誤已經成为正义和社会的最神圣的原則，誰能指出它的根源呢？

我不揣鄙陋，願意从事这項工作，并且我希望可以成功。

但是在說明人类为什么破坏正义之前，必須規定正义是什么。

第一部分

第一节 人和禽兽的道德感

哲学家們往往提出要了解人类的智慧和禽兽的智慧之間存在着什么确切的界綫的問題，并且按照他們一般的习慣，在决定采取他們可能采取的唯一办法、即观察以前，說了不少蠢話。后来还是由一位并不以哲学自夸的謙虛的学者用一种簡单的区分来結束那些无穷尽的爭論；这个区分虽然簡单，却是那些以其本身而論就比

① 蒲魯东在1840年8月19日写信給他的朋友貝尔格曼說"你对我第五章的意見是正确的，本来单是这一章就正式需要整卷的篇幅 并且我只是写了它的概要 ·。貝桑松的那位哲学教授和你一样，认为这第五章应該放在这本书的开头部分 但是必須很好地注意到我的著作并不是一篇社会哲学論文，而仅是对于所有权的研究。所以第五章是随着其他各章写下来的，为的是要答复这个問題：所有权既然是不能存在的、不合乎正义的，那么它怎样并且为什么存在的呢？这样就把这部分完全是心理学的論述和著作的其余部分連接起来了。"——原編者

一个思想体系的价值还大的輝煌的区分方法之一。这位学者就是弗雷德里克·居維埃①，他把本能和智慧区别开来。

但是誰也沒有提出过这样的問題：

人类的道德感和禽兽的道德感之間的区别是本质上的不同呢、还仅仅是程度上的不同？

过去，如果有人敢于主張上述問題中的后半段的見解，他的論证就会被认为是誹謗、亵瀆和触犯道德与宗教的。宗教的和世俗的审判机关就会一致加以譴責。請看人們会用怎样的語气来詆毁那个不道德的反論！"良心"，他們会嚷着說，"良心，只有人能够賦有这种专門屬于人类的光荣；正义与非正义的观念，功与罪的观念，是他的高貴的特权；唯有人这种万物之灵才具有高超的秉赋，能够通过自由和正义去抗拒他的那些世俗的嗜好，辨别善恶，使自己愈来愈和上帝相像……　不，那个德性的圣像永远只銘刻在人类的心上。"这些話充滿着情感，但毫无意义

亚里士多德說过：人是一种有理性的社会动物（Zôon logikon kai politikon）。这个定义高出在它以后提出的一切定义，甚至德·包納德②先生的那条有名的定义也不例外。包納德先生的人是一种得力于器官的智者这条定义具有双重的缺点：用未知来解釋已知，即用智者来解釋生物；忽視了人类的主要品质、即动物性。

所以，人是一种过着社会生活的动物。社会意味着各种关系的总和，总之就是体系。可是一切体系只能在某些条件之下才能存在：那么这些条件是什么呢？人类社会的定律是什么呢？

---

① 弗雷德里克·居維埃（1773年生于法国蒙貝利亚尔市，1838年死于斯特拉斯堡）是比較解剖学的創始人，男爵若尔日·居維埃的兄弟，他自己也曾发表过一些关于博物学的研究作品。在本书較前的篇幅中，蒲魯东引证了弗碧倫所著的《弗雷德里克·居維埃的观察結果的撮要分析》。——原編者

② 德·包納德子爵（1754—1840）。——原編者

人与人之間的权利是什么？正义是什么？

附和各派哲学家說下列这些話是毫无用处的：这是一种神圣的本能，一种不朽的和天賜的心音，一种大自然所赋与的指南，一种給降生到世界上来的一切人启示的智慧，一种銘刻在我們心上的法律；这是良心的呼声，理性的箴言，情感的启发，感觉的傾向；这是爱人如己的感情，正确地理解的私利；或者这是一种先天的观念，这是起源于純粹理性概念的实用理性的絕对的命令；这是一种热情的吸引力，等等，等等。这一切可能言之成理，也好像說得很美妙；但这是完全沒有意义的。即使我們把这种祈禱式的語句延长到十頁之多（人們曾經把它們写在上千卷的书本中），我們离問題的解决还不能更接近一步。

"正义就是公共福利，"亚里士多德說。这話不错，但这是一种无謂的重复。"公众幸福应該是立法者的目标，"孔德先生在《立法論》中說，"这是任何良好的理由所不能推翻的原则；但是，当人們把它提出并加以說明之后，人們沒有使立法得到更多的进步，正如人們在說明治愈病人应該是医师的目标的时候，不会使医学得到进步一样。"

让我們另外去找解釋吧。法权就是支配着社会的那些原理的总称；人类的正义就是对这些原理的尊重和遵守。实行正义就是服从社会性的本能；完成正义的行为就是做一个社会性的行为。所以，如果我們在不同情况下观察人对人的行动，我們就不难看出什么时候他們是在过着社会生活，什么时候他們不是过着社会生活；我們可以从那結果通过归納过程而推断出那条定律。

让我們从最簡单、最确凿无疑的事例开始。

冒了自己的生命危險去保护儿子并牺牲一切来撫养他的母亲，是和他一起过着社会生活，这是一位好母亲；相反，遺棄她的孩

子的母亲是不忠于社会本能的母亲，因为母爱是社会本能的許多特征之一；这是一个違反天性的母亲。

如果我跳到水里把一个人从死亡的危險中搶救出来，那么我就是他的弟兄、他的伙伴；如果我不但不帮助他，反而使他沉得更深，那么我就是他的敌人、他的凶手。

任何从事施舍的人都把穷人当做他的伙伴，固然不是在一切方面和对于一切都把他当做伙伴，而只是就他分給他的那部分財物来說把他当做伙伴；任何强取豪夺非其劳动所生产出来的物品的人毀灭他自己的社会性，这是一个强盗。

那个把跌倒在路中的旅行者扶起、替他裹伤、安慰他并給他錢的撒瑪利亚人[①]表示出他是那个旅行者的伙伴、他的邻人；在那同一的旅行者身旁經过而头也不回的傳教士則不是那个旅行者的伙伴，而是他的敌人。

在所有这些事例中，人被一种对于他同类的內在的亲近心情、被一种隐秘的同情心所支配，这种同情心使他爱别人、与别人同甘共苦；所以，要想抗拒这种亲近的心情，他必須有一种違反天性的意志的力量。

但是，这一切絲毫不能証明在人和禽兽之間存在着任何划分得很清楚的不同之点　在禽兽方面，当幼小动物的孱弱使它們受母亲的爱怜、即使它們結合起来的时期，人們可以看到这些母亲用一种类似我們那些为祖国犧牲的英雄的勇气，在小动物的生命遭到危險时尽力加以保护。某些种类的动物知道团結起来猎取食物、互相寻找　互相招呼、（一个詩人也許会把这种情形說成是互相邀請）来分享它們的猎获物；有人看到它們在危难中互相救助、与

① 撒瑪利亚　古代以色列王国都城，《新約路加福音》第十章中叙述一个好心的撒瑪利亚人怎样救死扶伤。——譯者

相保卫　互相警告。大象懂得怎样把它的陷落在坑沟中的同伴挽救出来；母牛会把它們的牛犢放在中間，而它們自己則圍成圓圈，角尖向外来打退狼群的进攻；馬匹和猪在听見有同伴发出痛苦的叫声时会拥到发出声音的地点去。如果談起它們的交配、雄兽对于雌兽的恩情以及它們爱情方面的忠誠，我可以写出何等生动的描述！但是为了在各方面保持正确起見，让我們补充說，这些結群友爱的、同类相爱的动人表現并不妨碍它們为了食物和爭向雌兽献媚而互相爭吵　互相搏斗、用坚利的牙齿互相撕裂；它們和我們是完全相像的。

在人和禽兽的身上，社会本能是或多或少地存在着的：它的性质是相同的。人更需要团結，团結的用处也比較多；禽兽則似乎更能忍受孤独的生活。在人的方面，社会生活的需要較为迫切和較为复杂；在禽兽方面，这些需要似乎沒有那么强烈，变化比較少，也沒有那样珍惜。总之，在人的方面，群居的目的在于保全族类和个人；在禽兽方面，保全族类的目的性大得多。

到現在为止，我們还沒有发現可以被人說成是他所独有的东西：社会本能和道德感，是他和禽兽所共有的，当人因为自己做了一些慈善的、正义的和热忱的举动而自以为和神相像的时候，他沒有觉察到他不过是服从了一种完全是动物性的冲动。我們是善良的、有情誼的、富于同情心的、有正义感的，同时我們是急躁的、貪婪的、好色的、有报复心的，这就是說我們与禽兽是相似的。我們的最高德性归根到柢是盲目的、受感情冲动的本能：有什么值得神化和頌揚的呢！

可是在我們这些两足动物和其余的生物之間存在着一种区别；它是什么呢？

一个学习过一点哲学的小学生就会很快地答复說，这个区别

在于我們自觉到我們的合群能力，而禽兽則不能有这种自觉；在于我們对自己的出于社会本能的活动能够加以思考和推究，而在禽兽方面，則根本沒有这类的情况。

我可以更进一步說：我們凭借思考和推理的能力，才能够懂得，抗拒那个我們称之为正义的支配着我們的社会本能，首先对于别人其次对于我們自己是有害的。这种思考和推理的能力好像是我們人类特有的禀赋。正是我們的理智在教导我們，当一个自私的人、一个盜賊、一个杀人凶手、一个社会的叛徒明知故犯地作恶时，他就对大自然、对别人和他自己犯了罪，他就成为一个罪人。最后，使我們能够断定像我們这样的生物应該对他們自己的行为負責的，一方面就是我們的社会感情，另一方面就是我們的理智。这就是悔悟、复仇和刑事裁判的原則。

但是这一切只能在禽兽与人之間造成一种智慧上的不同而决不是一种情感上的不同；因为，虽然我們是通过理智来考虑我們与同类之間的关系的，我們却同样也以这种方式来論究我們的最平凡的举动，比如，喝、吃、选擇妻室、选定住所等等。我們对尘世和天堂的一切事情进行推理；沒有任何事情是我們的推理能力所适用不上的。可是，正像我們对于外界現象所得到的知識并不能影响这些現象的原因和規律一样，我們的思考作用在启发我們的本能时，也只是使我們明白感觉的本质，而并不改变这种本质的特征；这个思考作用使我們了解我們的是非善恶，但并不能改变它，也不能变更它。在犯了錯誤之后我們对自己所感到的不滿，在看到不合乎正义的行为时我們心中所感到的憤怒，应該加以处罰和应該給与酬劳的想法，都是思考作用的效果，而不是本能和情感的直接效果。我不能說智慧是人所独有的，因为禽兽在做了坏事之后，也会有所感觉，并且在它們之中有一个受到攻击时，它們也会发怒，

但是我們在对于社会义务的理解上，在对于善恶的了解上具有比禽兽无限优越的智慧，然而就道德来說，这并不能证明人和禽兽之間存在着一种本质上的差別。

第二节　初級的和第二級的社会性

我坚决认为我剛才所說的那个事实是人类学上最重要的事实之一。

驅使我們过社会生活的那种交感的吸引力，在本质上是盲目的、不規則的，所以它总是受到一时的冲动的支配，而不去考虑較高的权利，不去辨別事情的利害得失或輕重緩急。野狗毫无差別地跟着所有呼喚它的人跑；吃奶的孩子把每一个男子当作爸爸，把每一个女人当作奶媽；每一个活着的生物在被剝夺了同类动物的往来时，竭力想找一个和他同过孤独生活的伴侣。社会本能的这种基本特点使一些性情輕浮的人的喜新厌旧的交誼变得不可容忍甚至可憎；这种人容易对每一个新面孔发生热情，胡乱对人表示殷勤，并且为了一种短暂的关系而忽視多年的旧交和最可尊敬的情誼。这样一些人的缺点不在于他們的情感方面，而在于他們的判断力方面。这种程度的社会性是我們在看到一个和我們相类的生物时从內心产生的一种吸力　但这种吸力永远只存在于那个具有这种感觉的人的身上；它可能是彼此都有的，但不能互相沟通：爱善意、怜悯、同情，不管你給与什么名称，它并沒有値得重視的地方，它并不能把人的地位提高到禽兽之上。

第二級的社会性是正义　人們可以把它解释为承认别人具有一种和我們平等的人格。正义感是我們和各种动物所共有的，至于在认識方面，唯有我們才能对于什么是正义这一点得到确切的概念，可是，像我剛才所說的那样，我們对它的看法并不能改变它

的本质。我們在下面就可看到人是怎样把自己提高到禽兽所不能达到的第三級的社会性上去的。但我們必須首先从理論上证明，社会、正义和平等是三个相等的名詞，三个可以互相解釋的用語，它們的互相代替使用是永远合理的。

如果在一次航海旅行中翻了船，我慌乱地用一只小船带着一些粮食逃脱了这个危难，这时我看見有一个人在波浪中掙扎，我是不是有救他的义务呢？——是的，我是应該这样做的，如果違背这个义务，我就会被指控犯有謀杀和不忠于社会的罪行。

但是，我是否还負有使他分享我的粮食的义务呢？

要解决这个問題，我們必須改变說法。如果和他共享那只小船是带有强制性的，那么就粮食来說是否同样带有强制性呢？毫无疑义，一个伙伴的义务是絕对的。人对于物品的占用是随着他的社会性而来的，并且是从属于这个性质的：只有在全体都得到占用的許可时，占有才是专屬的。但在这方面使我們的义务变成模糊不清的是我們的考虑将来的能力，后者使我們担心一种可能碰到的危險会迫使我們去从事霸占并使我們成为盜賊和杀人的凶手。而禽兽則并不去預测本能的义务，也并不去預测結果对它自己会发生什么禍害：奇怪的是，对于人、对于这种最富有社会性的动物来說，因为有了智慧却反而产生了不遵守那个法則的动机。凡是主張只为了自己的利益而利用智慧的人是背棄社会的；如果小心謹愼的心理被用来作为我們自私的工具，那还不如由上帝来把它从我們身上取消的好。

“怎么！”你会說，“我必須和那素不相識的人共享我的粮食，即由我掙来的并屬于我的粮食嗎？这个人我可能永远不再和他見面，他說不定还会以怨报德呢！如果这个粮食是我們一同掙来的，如果这个人曾經为了得到这个粮食而出了力，他是可以要求他应

享的一份的，因为他的协作关系可以使他享受这个权利；但照現在这种情况，他有什么权利向我提出要求呢？我們沒有在一起进行生产；我們就不能共同享用。"

这个論证的缺点在于錯誤地假設某一个生产者并不一定和另一个生产者合伙。

如果两个人或几个人的合伙是通过正式手續組成的，它的基本条件是經过协議并訂有合同和签过字的，那么从这时起，就不会对未来发生爭执。每一个人都知道，例如两个人合伙捕魚，如果其中的一个人毫无收获，他还同样有权利分享另一个人所捕得的魚。如果两个商人組織了一个商业公司，只要这个公司还繼續存在，盈亏是归公的，因为每个人不是为了自己而是为了公司进行生产的，所以在分配的时候人們所考虑的不是生产者而是合伙人。所以接受种植园主的稻草和大米的奴隶，同接受資本家所給与的永远低得可怜的工資的文明工人，都不能分享产品，因为他們虽然和雇人一起进行生产，却不是雇主的合伙人。同样，拖着我們車辆的馬和拖着我們耕犁的牛同我們一起生产，但它們并不同我們合伙；我們取得它們的产品，但是并不分給它們。給我們服役的牲口和工人的地位是相等的：如果我們分别給与一些好处，那不是出于正义感，而純粹是由于仁慈①。

但我們是否都可以不联合在一起呢？让我們回忆一下前面两章所陈述的內容。即使我們不想联合，事物的力量、消費的必要、

① 对于邻人做一件仁慈的事，在希伯来文叫做公平对待；在希腊文中則意味着同情或怜悯（éleemosinen），法文的施舍（aumône）一詞就是由此得来的；在拉丁文中則是慈爱或慈善行为，法文叫做施舍。通过这些不同的用語，我們可以觉察到这个原則的退化过程：第一种用語所指的是一种义务，第二种則只是一种同情，第三种則是一种情感，可有可无，不是义务，第四种則只是听凭施主的高兴与否。

生产的規律、交換的数学原理还会使我們結合在一起。这条法則只有一个例外，就是所有人；他是通过他的收益权来进行生产的，不与任何人合伙，因而他沒有与任何人共享他的收益的义务，正如誰也不必和他共享各人自己的产品那样。除了所有人以外，我們都是为了彼此的利益而劳动的；我們如果不靠別人的帮助，单靠自己是一事无成的。我們不断地在我們之間交換着产品和劳力；如果这不是社会的行为，那又是什么呢？

要知道，如果沒有平等，无論商业、工业或农业的任何协作都是不能想像的；平等是协作的必要条件。所以，在与这种协作有关的一切問題上，侵犯协作关系就是侵犯正义和平等。你可以把这个原則应用于整个人类。看了上文以后，我料想讀者一定有所了解，不必靠我的帮助就能推及其余了。

根据这个原理，如果有人着手占有一块田地，并且說，“这是我的”，那么，只要其他任何人都有同样的占有权，他就不会是不合乎正义的；如果他想迁居到别处去而把他的田地去換取一块等值的田地，他仍然不会是不合乎正义的。但是，如果他叫一个人来代替他，并且对他說，“在我休息的时候，你給我劳动”；那么，他就变成非正义的、不与他人协作的和**不平等的**了。他就是所有人。

相反地，懶汉或放蕩的人不去完成任何社会任务，而像别人一样——往往还比别人更多地——享用社会的生产品，这种人就应該被当作盜賊和寄生虫来控訴。为了我們自己，我們应当什么也不給他；但是，既然他必須生活，那就应当把他置于监督之下，强迫他去劳动。

社会性就是有感情的生物彼此所感到的吸引力；正义是带有思考和知識的同一的吸引力。但是，我們把正义放在什么样的一般概念之下，放在什么样的理解力的范疇之中呢？放在等量的范

畴之中。因此，正义在古代的定义是：正义是平等，非正义就是不平等(Justum æquale est, injustum inæquale)。

那么，怎样实行正义呢？就是在劳动的平等条件下使每个人分享一份相等的财产，就是像社会成員那样从事活动。即使我們的自私心会有怨言，我們却无从反对明确的事理和必要性。

什么叫占用权？是在新来的劳动者出現时立即减少每一劳动者的份額从而进行土地划分的一种自然的方法。在公共利益需要时，这个权利就归消灭。这个利益既是社会的利益，又是占用人的利益。

什么叫劳动权？这就是在具备必要的条件的情况下使自己分享一份财产的权利。这是社会的权利，也是平等的权利。

正义是一个观念和一种本能相結合的产物，在人能够有所感觉并形成观念时，它就立刻在他身上表現出来。因此，人們一向把它当作一种先天的和原始的思想感情，但这种看法在邏輯上和时間上都是错誤的。正义，按其混合的成分(如果我可以采用这个名称的話)来說，也就是从感情和理智混合产生的正义，在我看来就是自我的单純性和統一性的最有力的证据之一；正像听觉和視觉不能产生一种半听觉、半視觉的复合感官一样，人体也不能由它自己产生上述的那种混合物。

正义的这种双重性給本书第二、第三和第四章中的一切論证提供了明确的理由。一方面，正义的观念既然和社会的观念是等同的，而社会又必然意味着平等，所以平等就一定成为为所有权作辯护而制造出来的一切詭辯的基础；因为，只有把所有制說成是合乎正义的和合乎社会需要的制度才能加以辯护，而所有权就是不平等，所以，要想证明所有权是合乎社会性的，就必須证明非正义即正义，不平等即平等，这都是自相矛盾的論证。另一方面，既然

平等的观念、即正义的第二个要素是我們从事物的数学比例中得出来的,既然所有权或劳动者之間財富的不平等分配摧毁了劳动、生产和消費之間的必要的平衡,所有权就必然是不能存在的。

所以，所有的人都是协作的，所有的人都应当享受同样的正义,所有的人都是平等的。是不是由此可以得出結論,在愛情上和友誼上如果有所优先选擇的話,是不是就成为非正义的了呢?

这点需要解說。剛才我已假定有一个人处于危难的境地，并且假定我是能够援救他的；現在我再假定有两个处于絕境的人同时向我呼救。我是否可以、甚至是否应該首先去援救那个在血統、友誼、相熟或敬爱方面关系比較密切的,而让另一个人遭受死亡的危險呢？是的。那是为什么呢？因为在一般的往来中，对于我們每一个人来說,有多少个人就存在着多少特殊的交往;根据社交原則本身，我們不得不按照我們同他們关系的亲疏去履行他們要我們担負的义务。因此，我們对于自己的父母、子女、朋友、亲戚等等，应当比对其他人更为关切。但是这种优先选擇权的內容到底是什么呢?

有一个法官需要在一件发生在他的朋友和他的敌人之間的訴訟案中作出判决。在这个情况下，他是否应当关怀他的**亲密的伙伴**而不关怀他的**疏远的伙伴**,从而不顾相反的证据,判决他的朋友胜訴呢？不应当这样,因为如果他偏袒了这个朋友的非正义行为,他就会变成他朋友的違犯社会契約行为的同謀犯，他就会和他的朋友一起阴謀反对社会团体了。优先选擇权只能表現在个人的事情上,如爱情、尊敬、信任、亲密等等,并且只能发生在无法对所有的人同时考虑的場合。所以,在遇到火災的时候,父亲总是会先去搶救他的孩子，再想到他的邻居;但是，一个法官就一項权利作出判决，却不是屬于他本身的問題，也不是他可以任意决定的行为,

他不能自作主張地偏袒一方而損害他方。

这些特殊的小社会可以說是由我們在大社会中的各个人以同一中心組成的，关于这些特殊小社会的学說使我們能够解決一切由不同种类的社会义务的对立和抵触所引起的問題；古代的悲剧就是以这些問題作为基本題材的。

禽兽之間的正义在某种程度上是消极的。除了保护它們的崽子、結群猎取和掠夺食物、共同防御以及有时作个别的援助以外，它的內容与其說是积极的行动，还不如說是消极的預防。一个爬不起来的有病的动物或一个不小心掉到悬崖下面去的动物，旣得不到医药也得不到食物。如果它不能治愈自己或摆脫它的困境，它就有生命的危险；它在病床上得不到看护，在囚禁中得不到食物。它們对于同类的疏忽一半是由于它們智力薄弱，一半是由于它們缺乏物資。此外，人与人之間所司空見慣的那种亲密程度在禽兽中間也不是沒有的；它們具有习慣的和特別的友誼，睦邻的友誼和亲屬的情誼。和我們相比，它們的記忆力是薄弱的，情感是模糊的，智力几乎是等于零；但同样的能力在某种程度上是保存着的，而我們在这方面的优越性完全是从我們的悟性产生的。

我們所以能够把社会本能迫使我們完成的行为加多起来并配合起来，以及我們所以能够懂得怎样使这些行为更为有效和怎样公正地加以实施，那是由于我們記忆力的广闊和我們判断力的深刻。过着合群生活的禽兽是能够实行正义的，但它們不了解它的本质，也并不加以推究；它們不加思索或不加考虑地服从自己的本能。它們不懂得怎样把社会感情和平等观念結合起来；而平等观念是它們所沒有的，因为它是抽象的。相反地，我們从社会生活意味着平等这一原理出发，能够通过我們的推理能力在我們的权利的規定方面互相了解并互相协議；我們甚至已經在很大程度上利

用了我們的判断力 但是在所有这些方面，我們的良知起的作用很小，这可以由下列事实获得证明：我們在某些比其他动物更接近我們的智力标准的动物身上所依稀看到的权利观念，似乎是从它在野蛮人身上所处的低級阶段成长起来，然后才达到像在柏拉图和富兰克林等人身上所表現出来的崇高地位的。如果我們探索一下道德感在个人身上的发展过程和法律在各个国家中的演变情况，我們就可以相信，正义的观念和立法的完善总是和智慧成正比的。所以，有些哲学家认为是簡单的正义观念实在是复杂的。它一方面从社会本能、另一方面从平等的观念产生；正像犯罪的观念是由正义被侵犯这一感觉和自由意志的观念产生的那样。

扼要地說，本能是不因人們对其本质有所了解而改变的，我們至今在禽兽中和人类中所观察到的社会事实也是如此。我們懂得正义的意义或者說我們懂得从平等的角度所看到的社会性。我們沒有碰到可以使我們不同于禽兽的地方。

第三节 第三級的社会性

也許讀者沒有忘記我在第三章中对分工和专长所作的論述。

人与人之間，才干和才能的总和是相等的，他們的本性也总是相似的 我們大家生来，都是詩人、数学家、哲学家、艺术家、工匠或农夫，但我們的天赋并不相等；在社会上的人与人之間，或者在同一个人身上的机能与机能之間，存在着千差万别。我們曾經說过，相同的机能之間的这种程度上的差異，在某些方面这种才干的出众，是我們社会的基础。大自然把智慧和天才分配得这样經济和这样慷慨，使社会的机构永远不必担心特殊才干的过多或缺乏，并且使每个劳动者在致力于他的职务时总能熟练地利用所有他的同行的工作成就和发明創造。由于大自然的这种朴素的和聪明的

布置，劳动者在他的工作中不是孤立的；在他和他的同类在情感上联合起来以前，他是通过思想和他們相沟通的，所以对他来說，爱是从智慧中产生出来的。

在禽兽社会，这一点并不如此。在每一种类中，所有个别禽兽的有限禀赋在项目上、甚至在程度上（当这些禀赋不属于本能时）都是相等的。每一个禽兽都会做其他鳥兽所做的事情，并且做得和它們一样好，例如寻觅食物、逃避敌害、挖掘洞穴、构筑鳥巢等等。当任何一个动物是自由的和健全的时候，它不希望也不需要邻居的援助，而后者則同样也是独立的。

那些群居着的禽兽在一起生活时，并不交流思想，也不作亲密的交談：大家都做着同样的事情，什么也不用学习，什么也不用記牢，它們彼此看着，互相感觉着，互相发生接触，但彼此根本沒有深入的了解。人与人不断地交换意見和感情、产品和劳务。在社会生活中所学习到的和实行的一切对他都是必要的；但是在这个数量龐大的产品和观念中，每个人单独生产的和获得的东西不过是滄海一粟。人如果不为社会工作就不成其为人；而社会則是依靠它的各部分的力量的平衡与和諧才得以維持的。

禽兽的社会是**簡单**的；人的社会是**复杂**的。人和人、禽兽和禽兽都通过相同的本能联合起来；但是人的联合方式与禽兽有所不同；也就是这种不同的联合方式造成道德方面的全部差别。

我在通过那些把所有权当作社会基础的法律本身的精神和政治經济学說明了——也許說得太多了——既不能用占用的先后也不能用才干、劳力、經营和才能等等的优劣来证明地位的不平等是正当的。但是，地位的平等虽然是天然权利、自由、生产規律、天赋能力和社会原理本身等等的必然后果，却并不把社会感情的发展限制在**借方**和**貸方**的范圍以內。仁慈和爱的精神可以远远地超出

这个范圍；当經济已經达到它的平衡时，人类的心灵就可以开始受益于它自己的正义感，而同情心也可以在它的无限的情感中充分发揮出来。

于是社会感情就会获得一种因人而異的新的特征：在强者的心中，这就是在乐善好施以后而感到的愉快的心情；在相等的人們之間，这就是坦率和恳切的友誼；在弱者心中，則是那种欽佩和感恩的幸福感。

具有卓越的体力、才干或勇气的人知道他現有的一切成就都应归功于社会，如果沒有社会，他就什么也不是，什么也不会．他知道社会像目前这样把他看作社会成員中最次的一員时，也沒有对不起他的地方。但他同时也不会不意識到他的力量和偉大之处；他对人类自願表示崇敬，他承认自己只是造物主的一个工具——只有造物主才值得贊叹和崇拜——我說，正是这种感情和意志的同时的表白，正是这种对上帝的眞誠崇敬，使人与众不同．使它不断向上，把他提高到禽兽所无法达到的那种社会道德的高度。赫克里斯为了希腊的安全消灭了許多怪兽并懲罰了許多强盜，奥尔菲斯教育了粗野和凶蛮的皮拉斯基人，这两个人对他們的工作都不要任何报酬，我們在这里看到詩歌所創造的最高貴的形象，看到正义和德性的最崇高的表現。

自我牺牲的愉快是形容不出的。

如果我把人类社会和古希腊的悲剧相比，那么我会說，高尙思想和偉大精神的队伍按照向左舞曲的节奏跳舞，卑微的群众則按照向右舞曲的节奏跳舞。这些群众担負着艰苦而平凡的工作，但由于他們的人数和他們职务的和諧安排而具有无限的力量，这些人执行着別人所作出的計划。他們受別人的領导，他們却并沒有对別人欠下什么恩情；可是他們欽佩这些人并且尽量地歌頌和贊

美他們。

感激的心情使人們充滿着敬慕和热忱。

但是平等使我內心感到喜悅。仁慈可以退化为浮暴，欽佩可以退化为屈从。友誼則是平等的产物。啊，我的朋友們，但願我能够毫不爭胜地、毫无光荣地同你們生活在一起；但願平等把我們团結起来，由命运来指定我們的地位。但願我在去世的时候不知道你們之中誰是我最应該敬重的人！

在人們的儿女的心中，友誼是珍貴的。

寬宏大量、感激（这里我所指的只是从欽佩一种高超力量的心情中产生的感激）和友情是单一感情的三种不同的色調，我把这种感情叫做**社会的公道**或**社会的相称性**。①公道不会改变正义；但是后者始終把公道作为基础而加上敬重的心情，从而在人的身上形成一种第三級的社会性。由于公道的作用，当我們帮助那些需要我們帮助的弱者并使他們成为我們的平等者时，当我們公正地給与强者以感謝和尊敬而不致使我們成为他們的奴隶时，当我們为了即使是根据交换的权利从我們的邻人、朋友和同辈接受任何东西而向他們致意时，我們就立刻感到这是我們的义务，同时也是我們的快乐。公道是被理智和正义提高到理想境界的社会性；它的最普通的表現就是**謙恭**或**彬彬有礼**；在某些民族中，这种态度仅仅由它本身就差不多概括了一切社会义务。

可是，这种感情在禽兽身上是找不到的；它們爱恋、互相亲昵并且表示出某些特殊的好感，但它們不懂得尊敬，在它們中間既看不到慷慨的行为，又看不到欽佩的表示，也看不到礼貌。

---

① 我这里所說的**公道**就是拉丁人所說的**人道**（humanitas）即人所独有的那种社会性。对于一切人都那么温和而可亲的人道，知道怎样不让任何人感到羞辱而把等級、德性和才能区别开来，这就是社会同情和普遍的爱的合理分配。

这种感情不是从智慧中产生出来的，因为智慧从事估計、核算和衡量，但并不发生爱的感觉，它虽能看到，但沒有感情。正义是社会本能和思考的混合产物，同样地，公道是正义和趣味的混合产物，我的意思是說它是我們的辨别能力和理想化能力的混合产物。

这个产物——第三和最后一級的人类社会性——是由我們那种复杂的联合方式决定的；在这种方式中，不平等，或者說得更恰当些，能力上的差異以及那种本质上趋向于使劳动者孤立起来的职务上的专門化，要求一种更积极的社会性。

所以在实行保护的同时起压迫作用的力量是可恶的；所以把艺术的惊人創作和最粗糙的工业产品等量齐观的愚蠢无知会引起无法形容的鄙棄。所以那种自鳴得意地說“我已經給你代价了，我絲毫不欠你的了”的傲慢庸人是非常討厌的。

社会性、正义、公道，这就是本能在它的三种不同程度上的确切的定义，这个本能使我們和同类交往，它的具体的表現是可以用下列公式来說明的：对自然財富和劳动产品有平等享受的权利。

这三种不同程度的社会性互相支持并互为因果：沒有正义，公道是不能存在的；沒有正义，社会生活是一种謬誤。事实上，如果我为了酬报才干而把一个人的产品拿来給与另一个人，从而不公正地剝夺前者，我就沒有給与他的才干以应有的尊重；如果在社会生活中我分給自己的一份东西比分給我的伙伴的为多，那我們就不是眞正的伙伴。正义是在分配那种可以衡量的具体东西时表現出来的社会性；公道是带有欽佩和敬意的正义，而欽佩和敬意是无法計量的。

根据这一点，可以作出下列几項推論：

1. 虽然我們能够在各种可能的程度上随意对一个人比对另一个人表示更多的敬意，我們給与他的东西却不应超过他应得的一

份公共財富，因为維持正义的責任对我們的拘束力高于維持公道的責任，第一种責任永远应当放在第二种的前面。有这样一个被古人称道的女人，当一个暴君强迫她在杀死她的兄弟和杀死她的丈夫之間进行选擇时，她就牺牲了后者，其理由是：她可以再找一个丈夫而无法再得到一个兄弟；可是我說，这个女人在遵从她的公道感的时候背棄了正义并做了一件坏事，因为夫妇关系比姊弟关系更为密切，并且因为邻人的生命不屬于我們所有。

根据同样的原則，在立法上，不能借口才干的不相等而容許工資的不平等，因为財富的公正分配是經济的职能而不是表示热情的手段。

最后，关于贈与、遺囑和继承，社会須同时照顾到个人的情感和社会本身的权利，它永远不应当容許爱和偏爱来破坏正义。虽然社会乐于相信，在工作中长期和他父亲合作的儿子比别人更有能力继續經营业务，相信那个在事业的繁忙中突然死亡的公民由于他对自己工作的天然爱好而最适宜指定他的继承人；虽然被几个人指定为继承人的人容許在不同的遺产上享有选擇权——可是社会不能容忍任何一种資本和事业集中在一个人的手里，也不能容許任何对于劳动的壟断和侵占行为。①

2. 公道、正义和社会关系，对于一个活着的生物来說，只能存在于个别同类的相对关系中：它們不能发生在一个种类和另一个种类之間，例如狼对山羊，山羊对人，人对上帝，更加不可能的是上

① 正义和公道从来就沒有得到理解

“假定須在阿契里斯和埃杰克斯之間分配从敌人那里得来的十二个战利品。如果这两个人是平等的，他們各自应得的部分就应当在数字上是相等的：阿契里斯得到六个，埃杰克斯也是六个。如果我們继續按照这个数字上的平等办理，那么色西提斯也就可以得到和阿契里斯相等的一份，这将是非常不合乎正义和令人发生反感的。要避免这种非正义的現象，就应当比較那些人的价值，并按照他們的价值給与他們应得的一份。让我們假定阿契里斯的价值比埃杰克斯高出一倍，前者应得的份額将是八，后者

帝对人。把正义、公道和爱賦与最高的上帝，这是彻头彻尾的人神同形説；我們所給与上帝的一些性格上的形容詞如正义的、仁慈的、哀矜的等等，应該从我們的祈禱辞句中删去。上帝只有在和另一个上帝相对比时才能被当作正义的、公道的和慈善的。可是上帝是唯一的和单独的；因此他不能有像慈善、公道和正义这样一些社会情感。我們能否說牧羊人以正义对待他的羊和狗呢？不能；如果他想在一只六个月的羔羊身上剪下一只两岁的牡羊一样多的羊毛，如果他要求一只小狗像一只凶猛的老狗那样去看护羊群，人們不会說他不合乎正义，而会說他发疯。这是因为在人和禽兽是沒有社会关系的，虽然其間可能产生情感。人喜爱禽兽，把它們当作东西，也可以說是把它們当作一些**有感觉的东西**，而不把它們当作**人**。所以，哲学在从对上帝的观念中把迷信归諸上帝的人类情欲删去以后，还须从其中把我們那些由于深厚的敬意而赋与上帝的德性一并删去。①

将是四。那就不是数学上的平等，而是比例上的平等了。亚里士多德所說的公平分配就是这种功績的比較，合理的計算（rationum），它是按照几何学的比例进行的”（杜利埃：《按照法典上的次序讲解的法国民法》）。

阿契里斯和埃杰克斯是不是合伙人呢？整个問題就在这里。如果阿契里斯和埃杰克斯不但不是合伙人，而且他們本人都是給雇用他們的阿伽門农效劳的，那么亚里士多德的方法就无可非議。使喚奴隶的主人可以允許，誰做了双倍的苦役，誰就可以得到双份燒酒的配給。这是专制主义的法律，这是奴役制的权利。但是如果埃杰克斯和阿契里斯是合伙人的話，他們就是平等的。无論阿契里斯的力量抵得过四个人，埃杰克斯只抵得过两个人，那又有什么关系呢？埃杰克斯永远可以反駁說他是自由的，如果阿契里斯可以力敌四人，五个人就可以把他杀死，最后还可以說，埃杰克斯本人在效劳的时候所冒的危險和阿契里斯一样大。同样的論证对于色西提斯也是适用的。如果他不会打仗，就让他当炊事員、采购員或膳食管理員，如果他一无所长，就让他住进救济院。在任何情形下不能对他施加暴力或强迫他遵守法律。

人必須生活在两种状态的任何一种状态中：在社会中或在社会之外。在社会中，地位必需是平等的，只有各人所能得到的受人尊敬和重视的程度可以有所不同。在社会之外，人就很像一种原料、一种資本化的工具，并且往往是一件笨重而无用的家具。

① 在男女之間可能发生爱情、热恋、习慣上的关系等等，但是不存在真正的社会

如果上帝下降到地球上来和我們住在一起，除非他变得像我們一样，我們是不能爱他的；除非他生产一些东西，我們是什么也不能給他的；除非他能证明我們犯了錯誤，我們是不会听从他的；除非他能表現他的威力，我們是不会崇拜他的。我們天性的一切法則，无論是感情上的、經济上的和智慧上的，将使我們不像我們对待其他的人那样对待他，这就是說，将不按照理智、正义和公道来对待他。由此我得出这样一个結論：如果上帝希望有一天和人直接发生接触，他就应該变成人。

再說，如果君王是上帝的形象和他的意志的执行者，那么，除非他們同意像我們这样劳动，同我們和睦相处，按照他們消費的比例从事生产，用道理說服他們的臣民，做出了不起的大事，他們才能从我們这里得到爱戴、財富、服从和荣誉。而且，如果像有人那样主張过的，君王只是国家的公务人員，那么我們就須看他們本人是否和藹可亲，来衡量我們应該对他表示怎样的爱戴；看他們的命令是否明智，来衡量我們对他們的服从义务；根据除以公民人数的社会生产量的总額来計算他們的王室費用。

所以，无論法律学、政治經济学和心理学都同意承认平等的定律。权利和义务、才干和劳动应得的报酬、情誼和热忱的发生，都是事先按照一种不变的标准規定好的，都是取决于数字和平衡的。地位的平等是社会的法則；普遍的团結一致是这个法則的保障。

由于我們的七情六欲和无知，地位的平等从来就沒有得到实現；但是我們对于这条定律的反抗使得它的必要性愈来愈明显了。

关系。男人和女人不能结为伙伴。性别的不同在他們之間設置一道障壁，像族类的不同在鳥兽之間設置一道障壁一样。所以，我不但很不贊成現今的所謂妇女解放运动，而且如果沒有其他的抉擇，我宁可傾向于把妇女禁閉起来。

妇女的权利以及她和男子的关系还有待于明确，夫妻的立法和民事关系的立法都須重新加以規定。

这一点历史永久可以作证，历史事实的发展会給我們揭示出来。社会是从一个等式走向另一个等式的。在經济学家的心目中，一些帝国的革命有时只表現为可以互相簡化的代数数字的約算，有时則只是由不可避免的时間作用引起的未知数的发見。数字是历史的命运。沒有疑义，人类的进步还有其他一些因素；但是，在使各个民族动蕩不安的許多隐秘的原因中，沒有再比无产阶級反对所有权的周期性爆发更加有力、更加經常、更加容易辨认了。在人口增多的条件下，通过排斥和侵占而起着作用的所有权曾經是产生一切革命的根源和决定性的原因。当宗教战爭和征服战爭沒有发展到消灭各种族的程度时，它們不过是一些偶然的混乱，很快就依靠民族生活的完全数学式的进步过程恢复过来。社会的衰頹和灭亡是由所有权所具有的积累力量造成的。

以中古时代的弗洛倫斯① 为例，它是商人和經紀人的共和国，經常被它的有名的教皇党和保王党的派别所分裂，这些派别归根到柢不过是互相斗爭的老百姓和貴族地主；弗洛倫斯在銀行家的統治下終于因債台高筑而趋于灭亡②。以古代罗馬为例，从它誕生时起，它就被高利貸所吞噬。但是只要当时的世界有工作給那些可怕的劳动者做，它总是繁荣的，它在一段生息的期間以后总要发生內战而流血，当这个民族的最后一点道德感連同它向来的活力一起丧失时，它就枯竭得奄奄一息了。迦太基是个商业和金融城市，它不断地被国內的竞爭所分裂。泰尔、西頓、耶路撒冷、尼尼微和巴比倫，也是由于商业竞爭和像我們今天所說的市場恐慌而先后崩潰的。如果人民、如果法兰西不用一种突然发出的宏大声音

① 弗洛倫斯，意大利城市名，中古及文艺复兴时代为一城市国家。——譯者

② 米歇萊在法兰西学院說过：“科斯姆·德·美第奇的保險柜就是埋葬弗洛倫斯的自由的坟墓。”

宣布廢除所有权的統治，上述那些著名的实例还不足以淸楚地表明有怎样的命运在等待着現代国家嗎？

我的工作应当到此为止。我已証明了穷人的权利，我已指出了富人的霸占行为。我要求审判；判决的执行与我无关。如果有人想把一种不合法的特权延长几年而强辯說：仅仅說明平等是不够的，还必須組織平等，尤其是必須和平地建立平等，那么我就有权答复：被压迫者的福利比大臣們所感到的困难更为重要。地位平等是公共經济和法制所依据的一条自然法。劳动权和平均分配財富的原則不应当由于权力机关的忧虑不安而让步。无产者沒有权利容忍法律的矛盾，更不必說忍受政府的錯誤了。相反地，民事和行政权力却有責任在政治和財富平等的基础上自行改組。已知的禍害应当加以譴責并摧毀。立法者不能借口对于必須建立起来的秩序的无知而袒护一种明显的罪恶。权利的归还是不能拖延的。正义，正义；权利的确认；无产者地位的恢复：法官們和总裁們，当这些事情完成以后，你們可以注意你們的警察机关并为共和国提供一个政府！

此外，我不相信我的讀者中会有人来責备我只知道破坏而不懂得建設。在說明平等原則时，我已奠定了社会結构的基础。我还做过更多的事情。我曾举例說明在解决政治和立法問題时应当遵循的步驟。就这門科学本身来說，我承认我至多只知道它的原理，并且目前我也不知道有誰能够自以为比我了解得更深切。許多人在叫嚷：“如果你們上我这里来，我願意使你們了解眞理！”这些人把他們所抱有的意見和热烈的信念当作眞理，而这种东西一般說来并不是眞理。社会的科学像一切人类科学那样，将永远是不完全的。它所包括的那些問題的深度和多样性是无穷无尽的。我們只是勉强达到了这門科学的开端阶段：其証据就是我們还沒

有超出体系的阶段，并且我們曾不断地把表决中的多数的权威来代替事实。某一个語言学会以多数表决的方式决定了一些語言学的問題；如果我們議会辯論的結果不是这样有害，那么那些辯論甚至会是更加可笑的。在我們現今的时代，眞正的政論家的任务是迫使那些大言不慚的人和江湖派啞口无言，使公众习慣于要求证明，而不滿足于一些教条和綱領。在討論这門科学以前，必須明确它的目标，找出它的方法和原理。必須从它的場地上清除掉使它碍手碍脚的偏見。这应該是十九世紀的使命。

就我来說，我已宣誓效忠于我的破坏工作，我将翻遍廢墟和垃圾来不断地追求眞理。我討厌那种半途而廢的做法；并且不必由我来提出保证，人們可以相信，既然我敢举起手来推翻圣柜，我就不会仅以推掉柜盖而感到滿足。必須把那些庇护罪恶的圣堂的秘密揭露出来，粉碎旧联盟的会議桌，并把过去为人信仰的一切东西徹底清除掉。人們曾經給我們制定了一个宪章，它是全部政治学的概要，二十种立法的象征；人們曾經撰写了一部法典，它是一个战胜者的驕傲，古代智慧的总結。哦，这个宪章和这部法典的条文将一条不留；現在正是博学人士选擇他們的途徑并准备建設的时候了。

但是，既然一个被摧毁了的謬誤必然包含着一个相反的眞理，我在結束这篇論文以前，就不得不去解决政治学上的首要問題，也就是所有的人都关心的問題：

所有权廢除之后，社会将采取什么样的形式呢？是不是共产制呢？

第二部分

第一节 我們的錯誤的原因；所有权的起源

人类社会眞正形式的确定要求先解决下列这个問題：

既然所有权不是我們的自然条件，它怎么会找到立足点的呢？社会本能在禽兽中还是这样的可靠，在人类中怎么就会有失誤呢？生来就是为了过社会生活的人怎么还沒有团結起来呢？

我說过，人类是以复杂的方式結合起来的；即使这个說法不确切，它所談到的事实、即才干和才能像齿輪那样互相牵制的情况却不失为眞实的。但是这些才干和才能，由于它們变化无穷，也就引起意志的无穷变化；性格、傾向以及（如果我敢这样說的話）自我的形式也不可避免地发生变化；所以在自由方面，就像在智慧方面一样，有多少人就有多少类型；有多少人就有多少性格；他們那些被不同观念所改变的兴趣、爱好和傾向必然不会互相一致；这些情况誰看不到呢？人由于他的本性和本能，是注定要过社会生活的；但他的不断地发生变化的个性却反对这样做。

在禽兽的社会中，所有的个体做着完全相同的事情。一种相同的天性在指揮着它們，一种相同的意志在激动着它們。一个由鳥兽所組成的社会是一些圓的、弯曲的、立体的或三角形的、但永远是完全等同的原子的集合体。这些个性并不发生变化，并且我們可以說，有一个单一的自我在支配着它們全体。禽兽无論是单独地或集体地完成的工作，分毫不爽地反映出它們的性格。蜂群是由本性相同和价值相等的若干蜜蜂組成的，同样地，蜂房是由恒久不变地重复着的六角形小蜂窝构成的。

但是人的那种既是为了社会的命运同时也为了本人的需要而

准备的智慧，則屬于一种完全不同的組織形式，因此就通过一种不难想像的后果而使人类的意志发生異乎寻常的分歧。在蜜蜂身上，意志是恒久的和一致的，因为对它起指导作用的本能是不变的，并且构成了蜜蜂的生活、幸福和整个生命；在人身上，才干是不同的，理智是犹豫不定的，因而他的意志是多种多样的并且是模糊的。人追求过社会生活，但是他又不喜欢受压制的和单調的生活；他是善于摹仿的，但他喜欢自己的观念并热爱自己的作品。

如果每一个人像蜜蜂那样，生来就具有完全成熟的才干、某几种完善的专門知識、一門早已灌輸在他灵魂中的科学，总之是他天生就了解他所应当完成的任务，不过缺乏思考和推理的能力，那么社会就会自动地組織起来。我們就会看到一个人耕种土地，另一个人建造房屋；这一个人鑄炼金屬，那一个人裁制衣服；还另有一些人储藏产品并主持分配。各人并不探究他的劳动的理由，并不考虑他所做的工作究竟是多于还是少于他的任务，而是会按照給他規定好的程序① 繳納产品，收受工資，按时休息，并且这一切不用計算，不必羡慕任何人，不用抱怨那个永远不会做不公正事情的分配人。君王就会只是治理而不是統制，因为像拿破侖說过的那样，統制就是做一个发財自肥的所有人；并且由于各人都会守住自己的崗位，什么也不用指揮，所以这些君王的工作与其說是权力和諮議的中心，还不如說是联系的中心。这就会是有組織的共产制，而不是审慎地和自由地接受的社会。

但是人只有經过多次的观察和实驗才会熟练。所以他从事思考，因为观察和实驗就是思考；他从事推理，因为他不得不从事推

① 李特列（法国十九世紀有名的大字典的編者）把 Ordon 这个词专門作为关于冶炼和捕魚方面的用語，它的字源不可考，可以猜想这是当地的一个农业名詞，它是适用于刈草人和堆集干草人的那种有次序的工作的。——原編者

理。在思考时，他会产生錯覚；在推理时，他会发生錯誤，并且他自以为是正确的，因而固执己見。他抱住自己的見解不放；他尊重自己而輕視別人。因此他使自己陷于孤立；这是因为，他要服从多数人的意見，就必須拋棄自己的意志和理論，即否认他自己，而这是不可能的。这种孤立状态、这种精神上的自私、这种意見上的个人主义，在眞理还沒有通过观察和实驗而得到說明的期間，始終是存在着的。

我們最后再作一个譬喻，可以使这些事实变得更加明显。

如果突然之間，在一个蜂群的盲目的但又是輻輳而协調的本能上增加了思考和推理的能力，那么这个小社会就不能存在下去了。首先，蜜蜂就不会不尝試采用某种新的工业方法，例如把它們的小蜂窩造成圓形或方形的。各种的体系和发明都会盛行起来，直到一个长期的实踐借助于一种高明的几何学证明了六角形是最有利的形状为止。后来就会发生叛乱。蜂群会要求公蜂自食其力，要求蜂后从事劳动；在那些雌性的工蜂之間会产生妒嫉、会突然发生傾軋，不久每个蜜蜂都会要求为它自己生产，蜂房将終于被拋棄，那些蜜蜂都将死亡。禍害像一条躲在花朵下面的蛇似的，通过那种甚至应該被当作它們的荣誉的能力、即思考力而潜入到醸蜜的共和国中去的。

所以，道德上的禍害，或者在我們所举的这个例子中是社会上的混乱，可以很自然地由我們的思考能力得到解释。产生貧困、犯罪、叛乱和战爭的原因是地位的不平等；而地位的不平等則是所有权的产物，它是由自私产生的，它是个人的見解产生的，它是理智的专制統治的直接后果。人在孩童时期旣不是犯罪的也不是野蛮的，而只是无知和缺乏經驗罢了。人具有一些受他的理解力控制的不易就范的本能：起初，他思考得不多并且不善于推理；后来

他吃一塹长一智，逐漸糾正他的观念并使理智趋于成熟。首先，野蛮人为了一件微不足道的东西而牺牲他的一切，后来觉得懊悔并且哭泣，以扫把他的长子权换取一盘小豆，后来又想毁約；文明工人在不稳定的情况下从事劳动，不断地要求增加工資，因为他和他的雇主都不懂得，在缺乏平等的条件下，无論工資怎样高也永远是不够的。还有，拿伯为了保卫他的产业而丢了性命；伽图为了不做奴隶而切腹自杀；苏格拉底为了保卫思想自由而喝下毒酒；1789年的第三等級要求归还它的自由；不久人民将要求工資平等和生产手段的平均分配。

人生来就是爱好社会生活的，这就是說他在他所有的关系中都追求平等和正义，但是他又爱好独立和贊揚。同时滿足这些不同欲望的困难成为意志的专横及其后果——据为私有——的首要原因。另一方面，人不断地需要交换他的产品；他因为无法比較种类不同的价値，就滿足于按照他的热情和一时的好恶作出約略的估計；因此他就进行一种不誠实的交易，这种交易的結果永远是豪富和赤貧的对立。所以人类所蒙受的最大的禍害起源于他的社会性的濫用，起源于人类对它感到非常自豪但在加以应用时却如此愚蠢无知的正义。正义的实踐是一种科学，这种科学一旦被发見和傳播之后，会使我們了解我們的权利和义务，从而迟早会結束社会的紊乱状态。

这种对于我們本能的漸进而痛苦的教育，我們自发的感觉这种迟緩地和觉察不到地轉变为經过思考的认識的过程，在禽兽身上是根本看不到的，它們的本能是固定的，是永远不会进步的。

按照曾把动物的本能和智慧很清楚地区分开来的弗雷德里克·居維埃的說法，“本能像感觉、暴躁或智慧那样，是一种天然的和固有的力量。狼和狐狸能够认識它們跌落进去过的陷阱并且懂

得躲避它們；狗和馬甚至能懂得我們語言中的若干詞句的意义并能听从我們；它們由此表示出它們的智慧。狗会把它吃剩的食物掩藏起来；蜜蜂会构筑它的蜂窝；鳥会做巢；它們这样做完全是出于本能。甚至人也有本能，剛剛出生的嬰孩就知道吸吮奶头，这是出于一种特殊的本能。但是在人的方面，差不多一切都是通过智慧来做的，对他来說智慧代替了本能。至于禽兽，則情况恰恰相反，它們所賦有的本能是智慧的补充’（弗魯倫：《弗雷德里克·居維埃的观察結果的撮要分析》）。

“人們只有承认禽兽在它們的感觉中樞里具有一些物象或先天的和恒久的感觉，才能对本能得到一个明确的概念；这些物象和感觉可以像普通的和偶然的知觉通常所起的作用那样，使禽兽进行活动。这是一种永远追随着它們的梦境或幻象；在与本能有关的一切事情中，人們可以把它們看作是梦游病者”（弗雷德里克·居維埃：《动物界导論》）。

所以，虽然在程度上有所不同，智慧和本能是人和禽兽所共有的，那么使人与众不同的是什么呢？按照居維埃的說法，这就是思考或通过自我檢查从理智上考察我們自己的后天变異的能力。

这句話說得不够清楚，需要解釋。

如果我們承认禽兽具有智慧，我們就必須在某种程度上承认它們具有思考能力；这是因为，如果沒有思考能力，智慧是不能存在的，正如居維埃自己用无数实例証明过的那样。但是我們必須注意，这位博学的观察家把那种使我們異于禽兽的思考能力說成是考察我們自己的后天变異的能力。这一点，我将通过尽力闡明这位博物学者兼哲学家的警句的办法来試图加以說明。

禽兽所获得的智慧永远不能改变它們依照本能而作出的行

动；这种智慧甚至只是为了应付那些可能打乱它們的行动的意外事故而获得的。相反地，在人的方面，本能的行动不断地变成审思熟虑的行动。因此，人在本能上是爱好社会生活的，并且他每天通过推理和选擇变得格外爱好社会生活了。起初，他依靠本能創造了他的語言①，他由于灵感而成了詩人；今天他使語法成为一种科学，使詩歌成为一种艺术。他对上帝和来世的看法是自发的、出于本能的，他用以表达这个看法的方法又是荒謬的、奇形怪狀的、优雅的、令人感到安慰的或可怕的。十八世紀輕薄的反宗教情緒所譏笑的这一切不同的信仰，是宗教感情的表达方式。总有一天，人将向自己解釋他所信仰的上帝的德性是什么，他內心所向往的另一个世界的本性是什么。

人輕視他根据本能做出的一切事情；或者，如果他加以贊叹的話，他是把它当作神的作品而不是把它当作自己的作品的。这就說明了早期的发明家其名不彰的原因，也說明了我們何以对宗教

---

① 語言的根源的問題已因弗雷德里克·居維埃关于本能和智慧所作出的区别而得到了解决。語言并不是一种事先經过思考的、任意采用的或相因成俗的手段，它既不是上帝傳授我們的，也不是上帝給我們启示的。語言是人的一种不經思考而出于本能的創造，如同蜂房是蜜蜂出于本能的和无意識的創造一样。在这种意义上，我們可以說語言不是人的作品，因为它不是他的理智的作品。而且，当語言的結构不被认为是反省的結果时，它就显得愈加值得叹賞和愈加巧妙。这是語言学所观察到的最稀奇和最无可爭辯的事实之一。在其他的一般著作中，可以参考貝尔格曼于1839年在斯特拉斯堡发表的一篇拉丁文論文❶，在这篇論文中，这位博学的作者說明了語音的根源是如何从感觉中产生出来的，語言是如何經过三个連續的阶段发展的，为什么生来就具有創造語言本能的人类在其理智发展的过程中会逐漸丧失这种本能，最后他还說明了語言学是一門真正的博物学，一門科学。如今法国拥有几位第一流的語言学家，他們具有稀有的才干和深刻的哲学的眼光；他們是一些謙虚的博学者，差不多是在公众的不知不觉中发展那門科学的，并且他們埋头于被人輕視的学問的研究，好像他們想要逃避公众贊賞的願望同别人想要追求这些贊賞的願望同样殷切。

❶ 貝尔格曼，1812年2月9日出生于斯特拉斯堡，他是語言学家，蒲魯东青年时代的朋友。1838年，他曾向斯特拉斯堡大学文学院提出了他的博士論文《詩学和語根的量及其本质的理論》。参閱附件中1840年7月22日那封信的末段。——原編者

問題漠不关心以及宗教仪式何以有那么多可笑的項目。人只重視思考和推理的产物。在他的心目中，本能的最值得欽佩的产品不过是一些僥幸的意外收获；他把由智慧得来的东西叫作发現——我过去几乎把它說成是創造。本能是情欲和热情的根源；造成罪行和德行的是智慧。

人在发展他的智慧时，不仅利用了他自己的观察結果，还利用了别人的观察結果；他把自己的經驗記下来并保存着紀录，所以个人和人类的智慧都逐漸进步。禽兽并不傳播它們的知識；个别禽兽积累的經驗随着它的死亡而消失。

所以，如果我們不把思考理解为我們的本能之变成智慧的經常傾向，那么光說我們靠思考而与禽兽有别是不够的。当人受本能支配的期間，他并不意識到他的行动。如果像禽兽一样，本能是人的唯一指导力量，那么他就永远不会欺騙自己，也不会由于錯誤、流弊和紛扰而感到煩惱。但是造物主賦与了我們思考的能力，为的是使我們的本能可以变成智慧；并且，既然这种思考以及由此得来的知識經历若干不同的阶段，所以在开头的时候，我們的本能不是听从思考的指导，而是同它相对立；因此我們的思考能力使我們作出違反我們的本性和目的的活动；我們在欺騙自己的时候，我們做出坏事并因而受苦，直到指导我們向善的本能和使我們陷于邪恶的思考被善恶的科学所代替为止；这門科学永远使我們可以有把握地趋善避恶。

所以，恶或錯誤及其后果，是两种对立的能力——本能和思考——相結合后的第一个产物；善或眞理則必然是第二个产物。或者，再用譬喻的說法，我們还可以說，恶是两种对立能力相互私通而产生的产物；善則迟早将是它們两者神圣地和神秘地結合后誕生的婚生子。

由推理能力产生的所有权是躲在比較后面实行自卫的。但是，正如思考和推理是后于自发性、观察是后于感觉、經驗是后于本能而发生的那样，私有制也是后于共产制而发生的。共产制，或一种簡单形式的联合，是社会性的必然的目标和最初的願望，而自发运动是通过它而表現出来并建立起来的。这是人类文明的最初阶段。在社会的这种状态下，即法学家称为消极的共产制的状态下，人和人互相接近，分享土地的果实、牲畜的乳和肉。只要人不从事生产，这种共产制就是消极的，它通过劳动和生产的发展而漸漸地变成积极的和有組織的。但是就在这个时候，思想自主的观念以及合理地或不合理地进行推理的可怕能力使人懂得：如果平等是社会的必要条件，共产制就是最初的一种奴隶制。

如果用黑格尔的公式来說明这个思想，我就要說：

共产制——社会性的最初表現——是社会发展的第一項，即正題；与共产制相反的私有制是第二項，即反題。当我們已經发現第三項、即合題时，我們就可以得到所要求的解答。要知道，这个合題必然是从用反題来糾正正題的过程中产生出来的，所以必須通过最后一次对于它們两者的特点的研究，来消灭那些与社会性相抵触的特征。两个剩余部分的結合将給予我們人类联合的眞正形式。

第二节　共产制和私有制的特征

Ⅰ. 我不应該隐瞞这样的事实：在私有制或共产制以外，誰也沒有认为可能有其他的社会。私有制的所以存在，正是由于这个永远是可悲的謬誤。共产制的缺点是这样的明显，以致那些批評家为了使人們厌恶它，从来也不必施展很多的辯才。它的那些不公平行为的不可补救性，它对同情心和厌恶情緒所实施的强暴，它

强加在意志上的那种铁軛，它对良心所施加的精神上的折磨，它給社会造成的虛弱无力的状态，以及最后，它用来束縛一般人的自由的、积极的、通理的、不屈服的个性的那种虛假的和愚笨的一致性，这一切都引起了一般良知的反感并且无可挽回地給共产制下了不利的判决。

人們为它辯护而举出的那些权威学說和示例反而于它不利：柏拉图所設想的共产主义共和国是建立在奴隶制上的；萊克古斯①的共和国則是使农奴为它服务的，这些农奴担負了为他們的主人生产一切的責任，这才容許主人能够专心致力于体育活动和战爭。因而那位把共产制和平等混为一談的卢梭曾在某处說过，如果沒有奴隶制，他不能想像地位的平等是可能的。原始教会的共产制組織沒有能够持續到第一世紀的末期并且不久就退化成为一些寺院；在巴拉圭的耶穌会教士的共产制組織中，所有路过那里的旅行家都以为黑人的地位和奴隶一样可怜；并且仁慈的神父不得不用沟和墙把他們自己圈起来，以防止他們的新入教的信徒逃跑，这也是事实。那些与其說是遵从一种明确的信仰还不如說是受过分憎恨財产的心理支配的巴貝夫主义者，由于他們的原理过分夸大而告失败；那些把共产制和不平等合并在一起的圣西門主义者像一次化装跳舞会那样消逝了。現今社会所冒的最大危險就是在这个暗礁上再造成一次复舟的災难。

十分奇怪的是，那种存心否定私有制的自成体系的共产主义却是在所有权的偏見的直接影响下孕育出来的；在所有的共产主义学說的基础上总是有所有权一詞。

一个共产主义社会的成員固然絲毫沒有他們自己所私有的东

① 萊克古斯，古代斯巴达立法家，約生于紀元前九世紀。——譯者

西；但是共产主义社会却是所有人，不但是財物的所有人，而且还是人身和意志的所有人。由于这种絕对所有制的原則，本来只应該是大自然加于人类的一种条件的劳动，就变成一种人为的誡命，因而就成为可厌的了；那种与具有思考能力的意志无法調和的消极服从就被严格地規定下来了；对于規章制度的忠誠就不能容忍任何反对的意見，虽然这些規章制度，无論人們以为它們是多么賢明，却永远是有缺点的；人的生命、才干和一切能力都成为国家的財产，国家为了公共的利益有权任意加以利用；尽管存在着性质不同的好恶，个别的小社会就不得不严加禁止，因为如果容忍这些个别的小社会存在的話，就会在大的共产主义社会中造成一些小的共产主义社会，因而产生私有財产；强者不得不为弱者工作，虽然这个責任是应当出于仁爱而不带强迫性的，是适宜的而不是命令的；勤奋的人不得不为懒汉工作，虽然这是不合乎正义的；能干的人不得不为笨蛋工作，虽然这是荒謬的；最后，人抛棄了他的个性、自发性、天才、情感以后，就不得不在公共"法律"① 的权威和严格性面前低首下心地自趋灭亡。

共产制是不平等，但这和私有制的不平等的意义是相反的。私有制是强者剝削弱者；共产制是弱者剝削强者。在私有制中，地位的不平等是暴力的結果，无論这个暴力在伪装时所用的是哪种名称：体力或智力；事变、意外、幸运的力量；既得的財产的力量等等。在共产制中，不平等是从才能和劳动上的平庸而来的，这种平庸被抬举到与暴力相等的地位。这个侮辱人的等式引起良心的反感并使有功績的人发出怨言；因为，即使强者援助弱者也許是一种責任，他們也宁願出于厚道而这样去做，——他們永远不能忍受那

① 我們认为应該补充这个被抄录員遺漏的詞。——原編者

种对比。可以給他們同等的劳动机会和同等的工資，但永远不要让他們互相怀疑在完成共同事业方面有不忠实的行为而产生猜忌。

共产制是压迫和奴役。人很願意遵从責任的法則，为祖国服务，并帮助他的朋友；但他希望做他所乐意做的工作，在他乐意劳动的时候去劳动，他乐意劳动多少就劳动多少。他希望能够随意支配自己的时間．只受必要性的支配，能够自由选择他的朋友、消遣方式和鍛炼方式；根据判断而不是根据命令进行活动；由于自爱而不是由于奴役性的义务而自我牺牲。共产制在本质上是与随意使用我們的能力、与我們的最高尙的傾向、与我們的最深切的感情相抵触的。人們为了使这个制度和个人的理智和意志的要求协調起来而想出的計划，結果只能把东西加以改变而保存它的名称；要知道，如果我們眞心誠意地追求眞理，我們就会避免文字上的爭执。

因此，共产制侵犯了良心的自主和平等：侵犯前者就是压制智力上和情感上的自发性、行动和思想的自由；侵犯后者就是用相等的美好生活来酬报劳动和懒惰、才干和愚蠢、甚至邪恶和德行。此外，如果私有制是由于大家竞相积累而成为无法忍受的話，共产制不久就将由于大家爭取偸懶而变成无法忍受的了。

Ⅱ．至于私有制，它是通过专屬权和收益权而侵犯平等，并通过专制主义而侵犯自由意志的。所有权的前一种效果在前面三章中已經得到充分的闡述，这里我只求通过最終的比較来证明它和盜窃完全是同一回事。

盜賊在拉丁文中叫做 fur 和 latro，前者源出希腊字 φόρ 和 φήρω，拉丁文是 fero，意思是我夺取；后者則来自 λῃθρω，意思是我做强盜，它的詞源是 λανθάνω．拉丁文是 lateo，意思是我躲起来。希腊人还采用从 κλέπτω 而来的 κλεπτης，意思是我偸，它的子音

字母的字根和 $\kappa\alpha\lambda\acute{\upsilon}\pi\tau$ 的字根是相同的，意思是我掩盖、我隐藏。根据这些詞源，盗賊的意思就是一个躲起来的、不論用哪种手段夺取或偸取别人的东西的人。

希伯来人用 gannab (盗賊)这个詞来表示同一的概念，它是从动詞 ganab 来的，它的意思是放在一边或挪用：lo thi-gnob (十誡中的第八誡)，你不得偸盗，这就是說你不得把东西保留給你自己或放在一边。这就是一个人在参加一个社会时答应把他所有的东西都交給这个社会而暗中却保留了其中一部分的人的行为，像有名的信徒亚拿尼亚[①] 所做的那样。

我們的动詞 voler (盗窃) 的詞源的含意更加深长。voler 或 faire la vole 是从拉丁語 vola 来的，意思是手掌，这就是玩紙牌的賭博时所做的一切騙术；所以 le voleur (盗賊)就像一个吞沒全部或其中絕大部分的收益人。也許这个动詞 voler (盗窃) 的来源是出于盗賊的切口，从此就变成一般的口头語，后来并变成法律条文上的用語。

盗窃行为的实行可以采用无数的方法，立法者按照它們功过的程度巧妙地作出区别和分类，以便在某些情形下使盗窃行为得到表揚，而在其他的情形下则受到处罰。

盗窃的办法是：1. 在公路上杀人；2. 单独地或結伙地；3 用闖入房屋或逾越墙垣的方法；4. 乘人不备；5 利用詐欺性的破产；6 利用伪造的公文书或私文书；7 利用伪造的貨币。

这一分类包括所有从事这种职业时只使用暴力和公然的詐欺

---

① 在基督教会的原始时期，曾經造成一种慣例，就是把財物卖掉而把所得价銀繳給使徒：亚拿尼亚和他的妻子撒非喇，在卖了田产之后，暗中商量好把代价的一部分留下。当亚拿尼亚报到时，彼得对他說："你不是欺哄人，是欺哄上帝了。"于是亚拿尼亚就倒下去死了。《新約使徒行傳》第4、5章。——原編者

而不求助于其他手段的盗賊：盗賊、匪徒、海盗、海陆两帮的窃賊；古代的好汉因获得这些值得尊敬的名义而感到光荣，并认为他們的职业是既高貴而又能取得厚利的。宁录、提修士、杰逊和他的阿尔戈諾特英雄們①；耶夫德、大卫、卡居斯、罗慕路斯、克洛維斯和他的麦罗溫王朝②的后裔；罗貝尔·季斯卡尔、唐克萊德·德·奥特維勒、波埃蒙德和諾尔曼族的大部分的英雄，都是当时的盗賊。盗賊的英雄气概曾被賀拉斯在提起阿契里斯时用下列詩句加以描写：

“我的权利就是我的长枪和我的甲盾（Jura neget sibi nata, nihil non arroget armis）。”③并可以用雅各遺囑中的这些話（《創世記》第48章）来加以說明：他的一只手可以同所有的人对抗（manus ejus contra omnes）；犹太人把这些話应用于大卫，基督教徒把它們应用于他們的基督。在我們今天，盗賊——古代武装的壮士——却就受到最严厉的究办；按照法典的条文，他的职业可以使他受到耻辱的和肉体的刑罰，从徒刑起到上断头台为止。这眞是人世間見解的可悲轉变！

盗窃的办法是：8. 利用騙子的手段；9. 利用詐欺行为；10. 利用背信行为；11. 利用賭博和彩票。

这第二类曾为萊克古斯制定的法律所奖励，借以鍛炼青年人的精明的思想方法和創造力；这就是优里賽斯、梭倫和西农④，从雅各到段茨⑤为止的古今犹太人、波希米亚人、阿拉伯人和一切野

① 阿尔戈諾特，古希腊神話中英雄，共五十人，以杰逊为首。——譯者

② 麦罗溫王朝，古代法兰克人的第一个王朝。——譯者

③ 德·布罗薩尔将軍曾經像阿契里斯那样說过：“用我的长枪和我的甲盾，我就可以得到醇酒、黃金和女人。”

④ 西农是优里賽斯的同伴，他故意作为俘虏让特罗亚人捉去，然后說服他們把木馬带到他們的城里去。——原編者

⑤ 西門·段茨是犹太大教长埃馬努尔·段茨的儿子，他曾以五十法郎的代价向

蛮部族的做法。在路易十三和路易十四时代，人們幷不因为在賭博場中使用騙术而失去荣誉；在某种程度上，这是賭規的一部分，許多高尙的人幷不因为曾經利用一次巧妙的手法糾正了反复无常的命运而感到难以为情。甚至在今天，到处还是这样，在乡下人中、在高級和低級的交易行为中，懂得做买卖，也就是說懂得使对方上当，这是一种很被重視的成就：这种行为普遍为人所接受，因此上当的人幷不怀恨对方。人們知道，我們的政府經过了多么大的困难才决定取消奖劵的发行；它觉得这是对私有制的一个大損害。騙子、詐財者或江湖派主要是利用他的巧妙的手法、他的精明的智力、口才的魔力和一种很丰富的虛构能力；有时他就成为貪欲的誘餌：所以那个偏爱智慧甚于体力的刑法法典以为应該把上述四种情况規定为第二种类型，仅仅处以非耻辱性的刑罰。这样看来，人們还可以責难这个法律是唯物主义的和无神論的嗎！

盜窃的办法是：12. 利用高利貸。

这种行为自从福音书問世之后变得非常令人憎恶幷被处罰得非常严厉，它构成了被禁止的盜窃行为和被許可的盜窃行为之間的过渡行为。因此，由于它的模棱两可的本质，在法律条文中和在道德学上就产生了无数矛盾；法官、律师、銀行家和商人都曾巧妙地利用了这些矛盾。因此，接受抵押品按百分之十、百分之十二和百分之十五的利息出借款項的高利貸者，一經查出，即被处罰巨額的罰金；而收取同样利息的銀行家却不然（固然他不是以借款的名义而是通过汇兑或貼現，也就是說通过买卖来收取这項利息的），

梯也尔提供了使他得以逮捕貝利公爵夫人的情报；他在王政复辟时期改信了天主教幷且大事炫耀，这个行为使他获利很大。他先是由教皇介紹給貝利公爵夫人的。参閱維克多·雨果的詩《給那出卖一个妇女的人》（詩集《黃昏歌集》，第10篇）。——原編者

他得到了帝王的大权的保护。但銀行家和高利貸者的区别純粹是名称上的；像根据一笔动产或不动产而出借款項的高利貸者那样，銀行家是凭有价证券而出借款項的；像高利貸者那样，他是預先扣除息金的；像高利貸者那样，如果担保品无效，就是說如果票据得不到清偿时，他保有向借款人訴追之权，这种情况恰巧就使他成为金錢的出借人而不是金錢的出卖人。但是銀行家的出借行为是短期的，而高利貸者的借貸却可能是以一年、两年、三年、九年等等为期的；不过借貸期限的差别和法律行为形式上的某些不同不能改变交易的本质。至于資本家，他們以百分之三、百分之四、百分之五的利率对国家或商业进行投資，这就是說，他們收取的利息沒有銀行家和高利貸者收取得那样高，他們就成为社会上杰出的人物，誠实人中的佼佼者了。适度的盗窃行为完全成了道德行为。①

① 檢閱一下那些討論高利貸或者像有些人为了減輕語气而称之为带息借款的著作，将是一件令人感到兴趣和获得教益的事情。神学家一向是攻击高利貸的；但由于他們始終承认地租和房租契約的合法性，并且由于租約和带息借貸的等同性是显然的，所以他們就在扑朔迷离的細致的区别中迷失了方向，終于不知道应該怎样去考虑高利貸了。教会——如此关心它的学說的純洁性并以此自豪的道德上的教师——对于财产和高利貸的眞正本质永远停留在无知的状态中；它甚至通过它的教皇宣告了一些最可悲的謬誤論調。貝納蒂克图斯十四說过，“带息的借款和租約是不能比較的”(Non potest mutuum locationi ullo pacto comparari)。照包得埃的說法：“年金的投資和高利貸的不同有如天壤之别。”抱着这样的观念，怎么会去譴責带息的借款呢？尤其是怎么会去給那明文禁止高利貸的福音辯护呢？所以，神学家們感到了极大的苦恼：既然不能駁倒那些頗有理由地把带息借貸和租金等同起来的經济学上的論证，他們就不敢再譴責带息的借款了。因此他們只有說，既然福音书禁止高利貸，那就一定有某种构成高利貸的事实。但是什么叫做高利貸呢？当看到各民族的这些导师在他們认为决不会妄言的福音书的权威和經济学的論证的权威之間犹疑不决的时候，沒有再比这种情形更加可笑的了，据我看来，沒有再比那些自称是福音书的博士而多年来却对福音书原文表現不忠实态度这一件事更能显示福音的光荣了。把带息的借貸和因租借行为而获得的利益等同看待的薩尔梅歇斯❶曾被格老秀斯、普芬道夫❷、珀拉馬基❸、沃尔夫、海奈克栖烏斯❹所駁斥；并且更加奇怪的是薩尔梅歇斯竟承认了他的錯誤。人們并沒有从薩尔梅歇斯上述的等同說得出一切的收益是不合法的这一結論，而从进一步說

盗窃的办法是：13 通过設置年金，收取地租、房租、田租。

《外省人来信》的作者① 曾經用耶稣会教士埃斯科巴尔和莫哈特拉契約使十七世紀的誠实的基督教徒感到很大的兴趣。"莫哈特拉契約"埃斯科巴尔說，"是这样的一种契約，人們可以据以用高价和信用貸款的方式买进一些布匹，然后立即又把它們以較廉的价格② 和現款卖給原来的出卖人。"埃斯科巴尔找出一些可以給这种高利貸辯护的理由。帕斯卡和所有的揚逊主义者③ 都譏笑他。但是如果埃斯科巴尔神父給他們提出如下的論据：房屋租賃契約是一种以高价和信用貸款买进一項不动产，然后經过一定的期間之

明福音书所規定的平等，他們却得出了一个完全相反的推論 既然誰都承认地租和房租是許可的，如果我們同意带息的借款和它們沒有区别，那么再也沒有什么东西可以被人們叫做高利貸了。因而就是說，耶穌基督的誡命是一种錯觉，等于零。这是人們所不肯承认的，除非是沒有虔敬心的人。

如果这篇論文发表在包胥埃的时代，这位偉大的神学家将会通过經典、神父們、傳统、宗教会議和教皇們来证明财产是根据神权而存在的，而高利貸則是魔鬼的一种虛构 这本異端邪說的著作将被焚毁，作者将被丢进监狱。

❶ 克劳德·薩尔梅歇斯(1588—1653)在雷德大学继承了斯卡利杰的讲座。他的四本关于带息借貸的重要著作(《論利息》，1638《論貨币》，1639，《論带息的銀行貸款》，1640，《論借貸》，1648)是在由于把博士学位授予一个銀行家的儿子而引起爭論的期間內写成的。薩尔梅歇斯以带息借貸的合法性的保卫者自居，而这种借貸是被神学家所譴責的。特罗普隆在他所著《民法釋义》第 14 册的序言中常常引证薩尔梅歇斯的文章。——原編者

❷ 普芬道夫(1632—1694)，德国的法学家和历史家，曾于1672年发表《論自然法和国际法》。——原編者

❸ 柏拉馬基(日内瓦，1694—1748)，年二十五岁就担任自然法和国际法教授，著有：《自然法原理》，日内瓦，1747，《公法原理》，1751。——原編者

❹ 海奈克或海奈克栖烏斯(1681—1741)，德国的法学家和哲学家。——原編者

① 按指法国十七世紀有名的哲学家及物理学家帕斯卡：《外省人来信》(1656—57)，书中以辛辣的文笔抨击当时的耶穌会教士。——譯者

② 《外省人来信》第 8 信——在所引证的那一段的末尾，正确的原文是"以廉价"(à bon marche)。——原編者

③ 揚逊主义者，荷兰十七世紀神学家揚逊的学派。——譯者

后，又把它廉价卖給原出卖人的契約；不过，为了简化交易手續起見，购买人自願支付第一次和第二次买卖行为之間的差額；那么諷刺家帕斯卡、博学的尼古尔[①]、辯才无碍的阿尔諾[②]又能說些什么呢？这个耶穌会的教士可以作以下的申論：或者你們可以否认房屋的租賃契約和莫哈特拉契約的等同性，这样我就可以立即駁得你們哑口无言，或者如果你們承认那个等同性，你們也就应当承认我的学說的正确性了，否则，你們就将一举而排斥一切租金和地租了。

假如他听了耶穌会教士的这种可怕的言論，蒙达尔特[③]老爷就会敲起警钟幷叫喊說，社会处于危急状态中了，耶穌会的教士簡直在破坏它的基础了。

盜窃的办法是：14　当商人的利潤超过他的职务的合法工資时，通过商业。

商业的定义是大家都知道的：**用三个法郎买进价值六个法郎的东西以及把值三个法郎的东西以六个法郎的代价卖出的那种做法**。在这种定义下的商业和美洲式的盜窃行为之間，唯一的区别在于所交換的价值的相对比例，总之，就在于利潤的大小。

盜窃的办法是：15　靠自己的产品获取利潤，接受干薪，勒索过高的薪金。

农夫以某种数量的小麦卖給消費者，在称好分量之后，他伸手到量器中抓出一把粮食来，那就是盜窃；主讲的教授是由国家支付薪給的，如果他通过书店又把讲課的內容再出卖一次，那就是盜窃；領取干薪的人利用虛名作为代价而得到很大的利益，那就是盜窃；公务員、劳动者，无論是誰，当他所生产的仅仅是一，而領取的

①、②、③　尼古尔、阿尔諾、蒙达尔特都是《外省人来信》一书中的人物。——译者

工資却是四、一百或一千，那就是盜窃；这本书的发行人和我这个作者，如果所取的代价高出它的价值一倍，那我們[1]就是在盜窃。

扼要地說：

在被古代詩人称做黄金时代的消极共产制社会以后，正义就开始成为强权了。在一个力图把自己組織起来的社会中，由于人与人之間能力上的不相等而产生了功績不等的观念；因此为了公道起見，不但要使敬重的表示与功績相称，还要使物质待遇与个人的功績相称；既然那时公认为最高的和几乎是唯一的功績是体力，体力最强的、亦即卓越的人（aristos）就是功績最大的，他有权得到最优越的一份；如果不給他的話，他自然就会用强力夺取。从这里再发展到对一切东西都擅自取得的所有权的阶段，仅仅是一步之差。

这就是英雄权，它被希腊人和罗馬人通过傳統至少一直保存到他們的共和国的末期。柏拉图曾在他的《高尔基阿斯篇》中举出一个名叫卡里克利斯的人，他用了不少的才智来給强力辯护，而苏格拉底这个平等的保卫者則严厉地加以駁斥。人們傳說偉大的龐培容易臉紅，但是有一天，他却不禁說出了这样的一句話：“当我手中握有武器的时候，我为什么要尊重法律呢？”这人內心中的道德感和个人野心的斗爭以及他想用一种英雄主义和强盜主义来給他的暴力辯护的情况都由这句話刻画出来了。

从强权中产生了人剝削人的行为，換句話說，产生了奴役、高利貸或战胜者向战敗者索取的賠款以及种类繁多的捐稅、盐稅、王家特权、劳役、平民捐、地租、房租等等，总之就产生了所有权。

跟着强权而来的是使用詭計的权利，这是正义的第二种表現；

[1] 在“我們”之中，自然应当加入在本版中写作序言和注釋的人。——原編者

古代的英雄們厌恶这种权利，他們在这点上是不在行的并且曾受到很大的損失。这始終是强力，不过从体力方面移轉到智力方面罢了。用一些詭計使敌人上当的本領似乎在当时也是应該得到奖賞的；但那时的强者总是自夸是以善意行事的。在那个时代，尊重諾言和遵守信誓与其說是合乎严格的邏輯，还不如說是严格地按照文字的意义：《十二銅表法》上說，“既然說了那个話，就应該有那个权利（Uti lingua nuncupassit, ita jus esto）。”詭計，或者說得更确切些是奸詐的行为，差不多构成了古代罗馬的全部政治学。在許多例子中，維哥[①]举出了这样的一个，孟德斯鳩也曾提到过：罗馬人曾保证迦太基人可以保全他們的財物和他們的城市，而故意用“civitas”一字，这个字的意思是社会、国家；反之，迦太基人却把它理解为“urbs”，它的意思是指具体的城市，而当他們着手加固他們的城墻的时候，他們就遭到罗馬人的襲击，理由是他們違背了条約。当遵照强权行事的罗馬人在这件事情上利用模棱两可的話語而襲击他們的敌人时，他們并不以为进行了一次非正义的战爭。

从使用詭計的权利产生了工业上、商业上和銀行业中的利潤产生了交易中的詐欺行为，以及人們用才干和天才这样一些美丽名詞加以粉飾的一切不正当的主張，而这些主張应該被看成是最高度的奸詐和欺騙行为；最后，产生了社会上的各种不平等。

在法律所禁止的盜窃行为中，人們使用强力詭計，并且是公开地使用的；而在被法律許可的盜窃行为中，强力和詭計是用一种生产效用的名义把自己装扮起来的；它們就用这种名义作为夺取它們被害人的錢財的工具。

直接使用暴力和詭計早已受到普遍一致的譴責了；但直到現

---

① 維哥（1668—1744），意大利的哲学家和历史家，哲学史的首創者。著有《历史哲学原理》（那波利，1725），由米歇萊譯成法文，1827年在巴黎出版。——原編者

在还沒有一个国家能够摆脫那种与才干、劳动、占有結合在一起的盜窃。这就使得那門用来辨别是非的解惑神学发生了种种不可靠性并构成了法律学上无数自相矛盾的理論。

强力和詭計曾在《伊里亚特》和《奥德賽①》这两部史詩中受到吟誦史詩者的称道；它們启发了希腊人的立法并使罗馬法充滿了它們的精神，后来又从罗馬法傳入到我們的風俗和法典中来。基督教的精神对此絲毫不能有所改变；但我們不应該因此而責难福音书，因为和立法者同样受到錯誤启发的傳教士从来就不能解釋和了解福音书。宗教会議和教皇对于一切有关道德学問題的无知不亚于罗馬的市議会和大法官；这种对于法学、正义、社会的严重无知正在毁灭教会并永远使它的教义失去信誉。罗馬教会和其他基督教会的不忠实于圣經是彰明昭著的；它們都漠視耶穌基督的告誡；它們都在道德和学說問題上迷失了方向；那些錯誤的、荒謬的、充滿着非正义和杀人內容的教条，都应归罪于它們。如果这个自称为永远不会錯的而已經破坏了它的道德的罗馬教会，向上帝和人請罪；如果它的曾經經过革新的同宗的教会謙卑地反省……那么觉悟过来的、但仍旧篤信宗教和寬厚的人民就会对他們重加考虑了。②

① 《伊里亚特》和《奥德賽》为古希腊詩人荷馬（大約生于紀元前九世紀）的两部有名史詩。——譯者

② 那位使徒曾經說过“我傳布福音并依靠福音而生活。”他因而也就說明他是依靠劳动而生活的。天主教会則宁願依靠财产而生活。中世紀的自治市鎮反对修道院院长和身为大地主和封建領主的主教的斗爭是很有名的。教皇为了保卫教会的收益而发出的驅逐出教的处分，也是名聞当世的。甚至在今天，法国教会的正式机构还主張傳教士支取的报酬不是工資而是財产的賠款，这些財产从前为它所有而被第三等級于1789年所沒收。傳教士宁願它的生活依靠收益权而不願来自劳动。

爱尔兰所遭受的苦难的最大原因之一，就是英国教会向它所征收的巨額的收益。所以，異端派和正教教会、耶穌教会和教皇派教会絲毫不必互相責难。它們都在正义上誤入歧途，它們都違背了十誡中的第八誡——你不得偷盜。

权利在它的各种表現中和所有权在它的形式中都是遵循着同样的步驟发展的；人們到处可以看到正义在驅逐它面前的盜窃行为，把这种盜窃行为限制在越来越窄的范圍內。直到現在，正义对非正义、平等对不平等所取得的胜利都是本能地和仅仅是由于事物的自然之理而得来的；但是我們的社会性的最后的胜利将依靠我們的理智，否則我們就会重新墮落到另一种封建性的混乱中去：如果我們有智慧，我們就可贏得这个荣誉，否則我們就会陷入苦难的深淵。

所有权的第二个效果是专制主义。可是，因为专制主义在思想上必然是和合法法权的观念連結起来的，所以在申述专制主义的天然原因的同时，我不得不說明这种法权的原理。

我們更喜欢的政府是哪一种形式的政府呢？“唉！您怎么会提这样的問題呢？”我的某一位比較年輕的讀者一定会回答說，“您是一个共和主义者”。“共和主义者，是的；但是这个詞不能确切地說明什么。拉丁文 Res publica 的意思是指公物；而任何要据有公物的人，不論在哪种形式的政府之下，都可以自称是共和主义者。甚至国王也都是共和主义者。”“那么，您是民主主义者嗎？”“不。”“什么！您难道是保王党嗎？”“不是。”“立宪主义者？”“但願上帝保佑我不是！”“那么，您贊成貴族統治？”“根本不贊成。”“您願意有一个混合政府嗎？”“更加不願意。”“那么，您是什么呢？”“我是无政府主义者。”“我了解您了：您是在諷刺人；您所諷刺的是政府。”“我一点也沒有这种意思；您剛才所听到的是我以严肃的诚意經过深思熟虑而宣布出来的。虽然我很爱好秩序，我是一个名副其实的无政府主义者。請您听我道来。”

在各种过着群居生活的禽兽中，“幼小者的孱弱就是它們服从那些已經是强壮的、年岁大的禽兽的原理；年岁最大的禽兽之所以

保有权力，就是由于这个习惯，虽然这个年老者最后也变成衰弱了；这个习惯对它們来説是一种特殊的良知。只要那个社会由一个領袖来領导，这个領袖事实上差不多总是那一群中岁数最老的一个。我說差不多总是，因为已經建立起来的秩序可能由于一些激烈的情欲而被打乱。于是权力就轉移給另一个了；而在通过武力重新建立新的权力之后，这个权力就同样被习慣維持下来了。野馬是結队行动的；它們有一匹走在前面的領馬，它們信任地跟着这个領袖，后者給它們发出逃避或投入战斗的信号。

"我們把它养大的羊是跟着我們走的，但它同样也跟着它生长在其中的羊群走。它不过是把人当作**它的羊群中的領袖**看待罢了……对于家畜来說，人不过是它們的社会中的一个成員；这个人所要做的事情不外乎是使它們把他当作它們的伙伴而接受他；由于他的智慧本来就比它們优越得多，不久他就成为它們的領袖。所以他并沒有像毕丰所說的那样，改变这些禽兽的**天然状态**；相反地，他是利用了这种天然状态。換句話說，他发觉那些禽兽是**可以过社会生活的**；他在成为它們的伙伴和領袖的时候，他就使它們变**成馴服**的了。因此禽兽的**馴服性**不过是它們的**社会性**的一种特殊的情况、一种簡单的后天变異、一种确定的后果。所有的家畜在本质上都是可以过社会生活的动物……"（弗魯倫：《弗来德里克·居維埃的观察結果的撮要分析》）。

营社会生活的动物是**本能地**跟着它們的領袖的；但让我們指出居維埃所忘記說的話，就是这个領袖的任务完全是屬于**智慧**上的。領袖不用去教育其他的动物联合起来，在它領导下团結一致，从事繁殖、逃避和自卫：在这些事情上，它知道它的部下知道得和它一样多。但是領袖却能通过它所积累的經驗預防意外的事故；在艰难的情况下，它用它独有的智慧来补救一般本能的不足；它从

事思考，作出决定，实行領导；总之，它为了全体的最高利益而用它的明智的謹慎来办理全族的例行事务。

天然要营社会生活的人自然也是跟随一个領袖的。在原始时期，这个領袖是父亲、家长、老长輩，即一个謹慎而聪明的人；他的职务因而就完全是屬于思考和智慧方面的。像其他各种各类营社会生活的动物那样，人类具有本能、天賦的能力、一般概念、感情和理智的范疇：領袖、立法者或国王从来就不曾有什么发明，也絲毫沒有什么推测和想像；他們只根据自己积累起来的經驗領导社会，但同时总是遵循着輿論和信仰。

把自己的煽动家的怪癖带到道德学和历史中去的哲学家們肯定說：原来，人类既未有过領袖，也未有过国王，这些哲学家对于人的本质毫无所知。王权和专制王权比起民主制度来同样是而且更加是一种原始的政治形式。从最久远的时代起，人們就看到有一些英雄、强盗、冒險的騎士贏得了王冠并自立为王，所以人們就把王权和专制制度混同起来了。但是王权从世界上一有生民的时候起就已存在；它在消极共产制社会时期还是继續存在着；而古代的英雄主义和它所产生的专制主义只是后来随着正义观念的最初表现而开始的，即随着武力的統治而开始的。在比較功績以后，最有势力的人被认为是最优秀的人，从这时起年老者就不得不放棄他的地位，同时王权就变成专制的了。

王权的那种自发的、本能的并且也可以說是生理上的根源，最初就使它具有一种超人的特征；各个民族把王权和神联系起来，他們說最初的国王是神的后裔。这个想法就产生了王族的神圣家譜、天神化身說、救世主的傳說；由此也就产生了神权的学說，这些学說现在还有一些十分奇特的拥护者。

王权最初是选举出来的，因为在人还生产得不多并且还沒有

什么財物的时期，財产太小，所以还沒有产生继承观念，也想不到要保障国王的儿子去得到他父亲的王权；但是当人們开垦了田地并建筑了城市的时候，各个职位就像其他一切事情那样被私有化了；从而就有了世襲的王权和世襲的司祭职位。世襲的原則甚至扩展到最普通的职业中去，这种情况引起了等級的划分、級位的驕傲、平民地位的低落，它还証实了我关于財产継承原則所說过的話：这是由大自然所指示的补充出缺的职位和完成一件已經开始的工作的一种方式。

由于野心、不时地产生了一些霸占和僭夺王位的人，因而人們就把某些国王叫做当然的、合法的，而把另外一些国王叫做暴君。但是我們不应当为名称所拘束：历史上有过一些令人受不了的合法国王和一些很宽大的暴君。当王权是唯一可能的政治形式时，一切王权都可能是良好的；至于合法問題，王权永远是不合法的。世襲、选举、普选、元首的卓越性、宗教和时代的推崇都不能使王权成为合法的。无論它以何种形式出現，君主政体也好，寡头政治也好，民主政治也好，王权或人統治人的政治是不合法的和荒謬的。

为了使他的各种需要得到最迅速和最完善的滿足起見，人就去找寻法則：在原始时代，这个法則对他来說是生动的、見得到的和触觉得到的；这就是他的父亲、他的老师、他的国王。人愈是无知，他对他的領导人的服从和信任就愈加絕对化。但是，人的本性的一条定律是遵从法則，即通过思考和推理去发現这个法則，于是人就开始研究他的領导人所发出的命令：可是这样一种研究过程本身就是对于法权的抗議，一种不服从的开端。一旦人开始探究那支配着領导人的意志的动机，人就不是馴服的了。如果他不再是因为国王在指揮而服从，而是因为国王証明了他的命令合理而服从的話，那么人們就可以肯定，从此以后，人就不再承认有任何

法权了，并且可以肯定，他已經把自己当做他自己的国王了。誰敢对他領导并为了說明他的法律的根据而只能向他提出尊重多数的理由的話，誰就将要遭殃；因为少数是迟早会变成多数的，而这个不謹愼的专制君王将被推翻，他的一切法令将被消灭。

随着社会逐漸觉醒，国王的权威就逐漸减弱。这是全部历史可以证明的事实。在国家开始产生的时候，人們徒然进行了思考和推理。如果沒有方法，沒有原理，甚至不知道怎样使用他們的理智，他們就不能辨明他們是对的还是錯的。在这个时候，国王的权威是巨大的，沒有任何已有的知識来同它对抗。但是經驗逐漸产生了习慣，习慣又发展成为風俗；后来这些風俗就被明白地在格言中表述出来，被規定为原理，总之，被編制成为法律；而作为活法律的国王就不得不屈服于这些法律。到了一个时期　風俗和法律是这样的众多，以致可以說，君王的意志已被公众的意志纏住了；在加冕的时候，他不得不宣誓他将按照風俗和习慣来治理国家，并且宣誓他本身不过是一个社会的行政权力机关，而这个社会的法律并不是由他来制定的。

直到这个时候，一切都是自然地、也可以說是不知不觉地发生的；但是让我們看一下这个运动的致命的終局。

在受了許多次教育和得到了很多的观念之后，人終于获得了**科学**这个观念，即获得了那种关于与事物的实际情况相符合的并从观察中推論出来的智識体系的观念。于是他就去寻找那种关于无生物的科学或体系、有机体的体系、人类思想的体系、宇宙的体系：他为什么不应該也去找寻社会的体系呢？但是，到了这个时候，他懂得政治的眞理或政治学是一种完全不受君主的意志、多数的意見和群众的信仰所支配的东西；同时国王、大臣、法官和人民，作为一些意志的話，是与那門科学毫无关系的，并且絲毫不值得重

視的 他一下子就懂得，如果人生来就是营社会生活的話，那么在他的理智已經成熟和他的教育已經完成的那一天，他的父亲对他的权威就告終止，他就成为他父亲的伙伴；他的眞正的領袖和眞正的国王就是业經获得证明的眞理；政治是一种科学而不是一种詭計；并且懂得，归根到柢，立法者的職能可以变为有条不紊地追求眞理的工作。

因此，在一个特定的社会中，人对人的权威是和这个社会所达到的文化发展程度成反比的，并且这种权威的大致的存續期間是可以按照要求得到一个眞正的政府、即符合那門科学的政府的比較普遍的願望而計算出来的。正如强权和詭計权在愈来愈扩大的正义面前縮小而最后一定会在平等中消灭那样，屬于意志的主权同样也要向那屬于理智的主权让步，并且最后必将在科学社会主义中消灭。自从世界开始以来，财产和王权曾不断地遭到摧毁。人在平等中寻求正义，同样地，社会則在无政府状态中寻求秩序。

无政府状态就是沒有主人，沒有元首，[①] 这就是我們一天天在接近着的政治形式，并且这就是把人当作法則、把他的意志当作法律的牢不可破的习惯使我們把它看作紊乱的頂点和混乱的表現的政治形式。人們傳說，十七世紀巴黎的一个公民在听說威尼斯沒有国王的时候惊奇不置，在初次听到这件可笑的事情时几乎笑死。我們就有着这样頑固的偏見。只要我們活着，我們就要一个領袖或若干領袖；現在我手里还拿着一本小册子，它的作者——一个热心的共产主义者——像另一个馬拉那样梦想着独裁制。我們中間最先进的人物就是那些希望有尽量多的元首的人，他們最热烈的願望是針对着国家保安队的王权的。无疑地不久就会有一个嫉妒

① 通常"无政府状态"一詞的意思是沒有原則，沒有秩序，因此人們就把它作为"紊乱"的同义詞。

民兵队的人說：大家都是国王；但当他这样說了之后，我却要接口說：誰都不是国王，不管我們願意不願意，我們都是伙伴。一切內政問題应当根据各省的統計彻底加以解决；一切对外的政治問題是一件屬于国际統計的事情。政治学应当屬于科学院的一个部門；这个部門的常任秘书必然是內閣总理；既然每一个公民可以向科学院提出研究报告，每一个公民就是立法者。但是，由于任何人的意見只能在它被证实的限度內才有价值，所以誰也不能把自己的意志来代替理智，誰也不是国王。

一切立法和政治的問題都是科学的对象而不是爭論的对象。**立法的权力**只能屬于那种被系統地认可和证明的理智。把**否决权**和批准权賦与某一个权力机关是虐政的頂点。正义和合法性，像数学上的眞理一样，是不受我們意見支配的两件事情。要使正义和合法性具有强制力，就須使它們被了解；要了解它們，就必須加以深思和研究。如果国民不是最高权力机关，如果立法的权力不是来自国民，那么国民是什么呢？国民是法律的保卫者。国民是**行政权**。每一个公民都可以肯定：这是对的，那是合乎正义的；但是他的意見只能支配他自己。如果要使他所宣告的眞理成为法律，那就必須使它得到认可。但是，什么叫做认可一項法律呢？这就是去证实一个数学的或形而上学的計算方法；这就是去重复一种实驗、观察一种現象、证明一件事实。唯有国民才有权利說：让我們发布命令。①

我坦白承认，这就是推翻公认的观念，并且好像我正在企图推翻現今的政治制度似的；但是我請求讀者注意，我既然是从一个反論出发的，如果我推理正确的話，那么我每前进一步就一定会遇到

① 这一段是从《論星期日举行宗教仪式的好处等等》第一章的一段中摘录或照原文抄录的。——原编者

許多反論，最后也一定会用一些反論来作結束的。如果不把立法者的笔而把法律的宝劍放在公民手中的話，我看不出对于公民的自由会有什么危害。理应屬于意志的行政权不能委托給太多的代表；这就是国民的眞正的主权。①

所有人、盗賊、英雄、元首——因为所有这些名称都是同义的——把他的意志当作法律强加到别人身上，并且既不容許反对，又不接受监督；这就是說，他既要求立法权又要求行政权。因此，要用科学的和眞正的法律来代替国王的意志，就非經过一番可怕的斗爭不能办到；除了財产之外，这种不断的取代过程甚至是历史的最有力的因素和政治变乱的最丰富的泉源。这一类的例子很多而且也很显著，毋需一一列举。

要知道，財产必然会产生专制制度，产生随意行事的政治和驕奢淫佚的統治。这与財产的本质有着极密切关系，所以你只要想到什么是財产，再观察一下四周发生的事情，就可以对此深信不疑。所有权是使用和濫用的权利。所以，如果政治就是經济，如果它以生产和消費、劳动和产品的分配为目的，那么在存在着所有权的时候，怎么有可能实行政治呢？如果財物是財产，为什么所有人就不应当是国王，而且是一些专制的国王，就是說一些与

① 如果这样的观念有一天能深入到一般人的思想中去，那么代議政体和空談家的虐政就将告終。过去，科学、思想、言論是由同样的說法表述的；如果要說一个人具有丰富的思想和知識，人們就說这个人知且敢提和議論風生。很久以来，語言就被抽象地同科学和推論分别开来了。这种抽象作用像邏輯学家所說的那样，逐渐在社会中获得实現，所以我們今天拥有各种各样話說得很少的学者和一些甚至在語言学上都不是博学的空談家。因此，一个哲学家不再是学者，而是空談家了。过去的立法者和詩人是一些淵博而高尚的人物，如今他們是空談家了。空談家是一口宏亮的钟，稍稍震动一下就可以使它响个不停，对于空談家来說，滔滔話語总是和思想的貧困成正比的。空談家們統治着全世界，他們使我們头痛，使我們心煩，掠夺我們，吸我們的血，并且嘲弄我們。至于那些学者，他們则保守緘默，如果他們想要說点什么，就有人来打断他們的話。那就让他們用笔来写吧。

他們的經济特权相称的国王呢？如果每一个所有人在他的财产的势力范圍内是最高的权威，是他产业的整个范圍内的不可侵犯的国王，那么一个屬于这些所有人的政府怎么能够不是一片混乱呢？

第三节　第三种社会形式的定义 結論

所以，以所有权为基础时，就不可能有政治，不可能有公共經济，也不可能有行政管理

共产制追求平等和法律。而从理智的自主和对个人功績的感觉产生出来的私有制，則首先是希望求得独立性和相称性。

但是，共产制在把一致性誤认为法律并把划一誤认为平等时，就变成暴虐的和不合乎正义的了。而私有制由于它的专制性和侵占行为，很快就表現出是具有压迫性和反社会性的。

共产制和私有制的目的都是好的，它們所造成的結果都是坏的。为什么呢？因为两者都是排斥一切的并且各自忽略了社会的两种要素。共产制反对独立性和相称性；私有制则不能使平等和法律得到滿足。

現在，如果我們想像一个建立在这四种原則——平等、法律、独立性、相称性——的基础之上的社会，那么我們就可以看到：

1 平等仅仅在于地位的平等，就是說在于机会的平等，而不是在于生活的平等；有了平等的机会，求得美好生活就应当是劳动者的任务了，它毫不侵犯正义和公道；

2 从那对于事实的了解中产生出的、因而以必要性本身为依据的法律，是永远不会触犯独立性的；

3 从才干和才能的差别中产生出来的、个人的独立性或个人理智的自主，可以在法律范圍内毫无危險地存在；

4 只容許在智慧和情感的范圍內而不許在物质对象的范圍內存在的相称性，可以被遵守而不致侵犯正义或社会平等

这第三种社会形式，即共产制和私有制的綜合，我們把它叫做自由。①

所以，在規定自由的性质时，我們并不把共产制和私有制不加辨别地結合起来，如果那样做，就将成为荒謬的折衷主义。我們通过分析方法从它們二者之中寻求它們各自含有的眞实的、与大自然和社会的規律相調和的內容；我們除去它們所含有的一些其他的原素；結果就可以得到人类社会的天然形式的适当表現，总之就是自由。

自由就是平等，因为自由只能存在于社会状态中；如果沒有平等，就沒有社会

自由就是无政府状态，因为它不容許有意志的統治，而只容許有法律、即必要性的权力。

自由就是无限的多样性，因为它在法律范圍內尊重所有的意志。

自由就是相称性，因为它給与功績的进取心和荣誉的竞争心以一切发展的自由。

現在我們可以像古尙先生那样說：

"我們的原則是貨眞价实的；它是良好的，它是合于社会的，让我們不要害怕把它推进到它的終极。"

人的社会性通过思考而变成正义，通过才能的分类而变成公道，它把自由作为公式，它是道德的眞正的基础和我們一切行动

① 拉丁文 libertas、liberare、libratio、libra，自由、解脫、解放、平衡（斤两）——，这些詞的詞根显然是相同的。自由是权利和义务的平衡。使一个人自由，就是使他和其他的人平衡起来，也就是說，使他取得他們的水平。

的原则和准则。它是哲学所追求的、宗教所加强的、自私心所排挤的、純粹的理智所永远不能替代的普遍动力。我們的义务和权利是从需要产生出来的；如果就需要和外界的生物的关系来加以考虑，它就是权利，而就它和我們自己的关系来考虑，它就是义务。

飲食和睡眠，这是一种需要；我們要得到为休息和营养所必需的东西，这是一种权利；当大自然要求这样做的时候来利用这些东西，这就是一种义务。

为了生存，我們需要劳动。这样做既是一种权利，又是一种义务。

爱自己的妻儿，这是一种需要。做他們的保护人和扶养人，这是一种义务；比其他一切人更受他們眷恋，这是一种权利。夫妇之間相互保持忠实是正义的；通奸是一种反社会的罪行。

用我們的生产品去换取别的生产品，这是一种需要。得到等值的交换，这是一种权利；既然我們先消費，然后才生产，所以，如果事物是由我們来决定的話，那么我們在消费之后，必須立即从事生产，这是一种义务。自杀是一种詐欺性的破产

按照我們理智的指示去完成我們的任务　这是一种需要。保持我們的自由意志，这是一种权利。尊重别人的自由意志，这是一种义务。

得到我們同类的重視，这是一种需要。使自己値得去接受他們的贊揚，这是一种义务．根据我們的工作成績而得到評价，这是一种权利。

自由并不反对继承权和遺囑权。它只要求保障平等，使它不致因此受到侵犯。它对我們說：在两笔遺产中，选擇一笔吧，永远不要合并承受。一切与移轉、世襲、領养和“助手关系”（如果我敢

于采用这个自造的名詞的話)有关的立法都需要加以改訂。①

自由鼓励竞賽而不加摧毁。在社会的平等中，竞賽是在平等的条件下进行的，它的报酬完全在于它本身。誰也不因对方胜利而感到难受。

自由对自我牺牲的精神是欢迎的，是贊成的；但是对它来說，这不是必需的。正义就足以維持社会的平衡；自我牺牲是一种分外的举动。但是，能够說"我作了自我牺牲"的人是幸福的。②

自由在本质上是具有組織性的：如果要在人与人之間保证平等，在国与国之間保证平衡，必須把农业和工业、教育、商业和仓庫的中心点，按照每个国家的地理和气候的条件、产品的种类、居民的特征和天然的才能等等来加以分配，分配的比例要这样地合乎正义、这样地明智、这样地和諧，使任何一个地区永远不会发生人口、消費和生产的过剩，也不致发生人口、消費和生产不足的情况。公法学和私法学、眞正的政治經济学就是从这里开始的。这要由那些从此摆脫了关于所有权的錯誤原理的法学家去闡明新的法則幷使人們得以建立和平。他們不是沒有学問和大才的人；我們已

① 請与第104頁附注❶相对照。——原編者

② 有一个月刊叫《平等主义者》❶，在它剛才出版的第1期中，把自我牺牲作为平等的原則。这就把所有的观念都混淆起来了。自我牺牲本身，包含着最高度的不平等；从自我牺牲中去寻求平等，这就是承认平等是反自然的。平等应該建筑在正义之上、严格的权利之上、所有人自己所引证的原理之上，不然的話，它就永远不会存在。自我牺牲高于正义；它不能像法律那样具有强制性，因为它在性质上是不容許有酬报的。当然，最好大家都能承认自我牺牲的必要性，而《平等主义者》的说法就是很好的榜样。不幸的是，它絲毫得不到效果。事实上，如果有人对您說，"我不願自我牺牲"，您将怎样回答他呢？是不是必須加以强制呢？当自我牺牲是被强制执行的时候，它就叫做压迫、奴役、人剥削人。无产阶級就是这样地为所有权而牺牲的。

❶ 这个刊物是由德薩米在李夏尔·德·拉奥梯埃尔协助之下創办的。它对民主党人的經驗主义提出了批評，这些民主党人为一切活动的目的就是选举区域。——参閱富尔尼埃尔《社会主义史》第8卷第372頁。——中編者

經給了他們一个新的出发点了①

我已完成了給我自己規定的工作：所有权已被打敗；它永远不会再站起来了。随便在哪里，只要那里讀过和討論过这篇論文，那里就埋下了一粒使所有权死亡的种子；在那里，特权和奴役就迟早会趋于消灭；意志的专制制度将被理智的統治所接替。的确，任何詭辯、任何偏見（不管怎样固执）还能在如下的命題面前站得住么？

1. 个人的占有②是社会生活的条件；五千年的私有制說明了这一点。私有制是社会的自杀。占有是一种权利；私有制是反对权利的。如果你們取消私有制而保留占有，那么你們只須通过原

① 在所有現代的社会主义者中間，我很久以来一直认为傅立叶的門徒是最先进的，并且认为差不多只有他們才够得上这个名称。如果他們了解自己的任务，向人民說話，喚醒人民的同情心，自己所不懂的事情就閉口不談，如果他們不是如此驕傲而对于公众的智慧表示更多的尊重，——那个改革也許可以由于他們而开始进行了。但是为什么这些热心的改革家会不断地屈服于权力和豪富，即屈服于一切反对改革的事物呢？在一个运用思考的世紀中，他們怎么不懂得世界要求用可以証明的理由而不是用一些神話和寓言来进行改变呢？他們既然是文明的死敌，为什么又会去采用这个文明所产生的最有害的果实：所有权、錢財上和等級上的不平等、貪食、姘居、卖淫、法术、魔术和妖法等等（我还知道有什么呢）呢？为什么要对他們所不懂的道德学、形而上学、心理学进行沒完沒結的非难，而这些学科的流弊却构成了他們的整个体系呢？为什么要采取把一个人当作神那样来加以供奉的作風，而这个人的功績却只是在他仅知其名称的一大堆事物上用一种从来所沒有的怪話說了一些不通的話呢？任何承认一个人是永远不会錯的人自己就因此而丧失了去教育別人的資格。任何否认自己的理智的人不久就会排斥自由思考。如果傅立叶主义者掌握了权力，他們少不了要这样做的。如果他們最后甘心从事推理，采用一定的方法来进行工作，給我們一些說明而不是启示，那么我們就会很願意听他們的話了，如果他們組織工业、农业和商业，使劳动成为愉快的事情，使那些最卑賤的职能成为光荣的，那么他們現在就已获得我們的贊美。特别是，但願他們放棄那种启示主义，这种主义使他們所显出的神气，与其說是像信教者和使徒还不如說是像騙子或傻子。

② 个人占有一点也不会妨碍大規模的耕种和統一的开发。我所以沒有談起那种把土地分成小块的弊端，那是由于我以为在这么多的人已經加以說明之后，我就不必再去复述这个大家都一定已經熟知的眞理了。但是我沒有料到，曾經这样清楚地指出小农經济的不利之处的經济学家竟沒有見到这种情况的根源完全在于所有权，尤其是，他們沒有发觉他們开发土地的計划是取消所有权的开端。

則上的簡单的变动，就可以改革法律、政治、經济和制度：你們就可以把禍害从地球上驅逐出去。

II. 占用权既然对于所有的人都是平等的，占有就随着占有者的人数而常常发生变动：所有权就不能形成

III 既然劳动的效果对于所有的人都是相同的，所有权就因其他的人的开发和租金而自行消失。

IV. 人类的一切劳动必然是一个集体生产力的結果，由于同样的理由，一切財产就变成集体的和不可分割的。用更精确的話来說，劳动毁灭所有权。

V 一切从事劳动的才能既然和一切劳动工具一样，是一种累积起来的資本、一种集体的財产，所以（在才能不相等的借口下）待遇和錢財的不平等是非正义的，并且是一种盜窃行为。

VI 商业上的必要条件是双方訂約人的自由和交换品的等値性。現在，既然价値是以每件产品所費的时間和費用的总和来代表的，既然自由是不可侵犯的，所以劳动者的工資，正像他們的权利和义务一样，应当是平等的。

VII. 只能用产品来购买产品。現在，既然一切交换的条件是产品的等値性，所以利潤是不可能的，并且是不合乎正义的。如果你們遵守經济学上的这条最基本的原理，那么貧困、奢侈、压迫、邪恶、犯罪和饥餓将一起在我們之中趋于消失。

VIII. 在出于他們完全同意之前，人們是由生产过程的自然的和数学上的定律結合起来的。所以，地位的平等符合正义的要求的，这就是說，它是符合严格的社会法的。只有敬重、友誼、感恩、欽佩是属于衡平法或相称法的。

IX 仅仅限于在生产工具上和交换的等値性上維持平等的自由联合——自由——是唯一可能的、唯一合乎正义的和唯一眞实

的社会形式。

X. 政治学是自由的科学。无論它用什么名目伪装起来，人統治人的制度是压迫；具有最高度完善性的社会存在于秩序和无政府状态的結合中。

旧的文明已經走到它的尽头；在新的阳光下，地球的面貌馬上就会革新。让我們这一代人毁灭，让年老的詭辯家在沙漠中死去吧；神圣的土壤是不会掩蓋他們的骸骨的。因本世紀的腐化而感到憤怒的怀着滿腔正义的热忱的青年人，如果你們热爱祖国，如果你們关怀人类的利益，你們就应当敢于贊成自由的事业。丢掉你們那种旧的自私心吧，把你們自己浸浴在新生的平等的人民潮流中吧；在那里面，你們再生的灵魂可以吸取前所未有的元气和精力；你們的衰竭的天才可以重新得到不可制胜的毅力；你們的也許已經枯萎的心会重新茁壮起来。在你們的明亮的目光下，一切东西都会改变面貌；新的思想感情将使你們产生新的观念；宗教、道德、诗歌、艺术、語言将以更加崇高和更加美好的形式呈現在你們面前；此后你們有了坚定的信仰、經过慎思的热忱，你們将欢呼全世界复苏的开端。

啊，自由之神！平等之神！在我的理智还沒有能够懂得正义感以前就把它放在我心中的神，請你聆听我的热烈的祈禱吧。使我把以上所說的話用笔写下来的就是你。你形成了我的思想，你指导了我的学习，你使我的灵魂棄絕了好奇心并使我的心棄絕了牵挂，以便在奴隶主和奴隶面前发表你的眞理。我已經用你所給我的力量和才干来发表意見；这是你完成了你的事业。你知道我所追求的是我的利益还是你的光荣，唷，自由之神！啊！請你摧毁我的記忆力，让人类获得自由吧；让我以微賤之軀看到人民終于获得教育吧；让高貴的教师使人民明白道理吧；让大公无私的人去領

导他們吧。如果可能的話，請你縮短我們的考驗期間，請你把驕傲和吝嗇埋沒在平等之中；請你把那使我們滞留在卑鄙状态中的对光荣的偶像崇拜的心理消灭掉；請你使这些可怜的儿女們懂得，在自由的怀抱中既沒有英雄也沒有偉人。請你启发有財有势的人、即我在你的面前永远不会提起他的姓名的人，使他对自己的罪恶怀有恐惧；让他首先要求准許清偿，让他的迅速的悔改使他可以得到寬宥。到这个时候，大人和小人、智者和愚人、富人和穷人就可以在一种难以形容的友誼中团結起来；并且，大家在合唱一首新的贊美詩的歌声中把你的祭坛重新树立起来，自由与平等之神！

附　　件

向貝桑松学院提出的关于所有权的第一篇論文

因发表第一篇論文而引起的糾纷，貝桑松学院中某些院士的怒火和阴謀手段，蒲魯东为了抵御威胁着他的打击而采取的措施，在他的《通信集》第一册中占有重要的地位。他在当时写给他的朋友和学院的信件可以使我們更好地了解他的意旨。我們以为有必要至少把他与亲友来往的函件中的一封信和在序言中所指出的情况下写給学院的两封信在这里摘录出来。

給貝尔格曼先生的信

我亲爱的貝尔格曼，你应該在本月4日已經收到我所著的《什么是所有权？》的那本由邮局寄出的、因而是已經付清了邮资的十八开大小的平装本。我本来希望在我抵达这里时能够得到你的一封回信，但是現在我恐怕我所說的那本书沒有能寄达到你那里。

如果說这本书的內容不那样充实，它的效果可能是大的；无論如何，它会发生一种使讀者惊奇和害怕，更好的是能迫使讀者从事思考的效果。像我預先給你說过的那样，虽然我曾分别把这本著作寄給个别的記者和报紙副刊的編者，但是还沒有看到有一条預告、一篇論文登載出来，并且将来也不会登載出来的；这本书的出版者本人、一个愚蠢的人，不肯支付在报紙上登載一条最小的預告或广告的費用，后来他还埋怨书卖不出去。可是两百本甚或更多（因为我不知道出版商卖出了多少），在沒有宣傳、沒有介紹并且仅

仅由于初次閱讀的影响之下，在十五天中就銷售完了。就与我有关的部分来說，台西利埃告訴我他需要七十法郎去补足应該由我付給出版商的那笔三百法郎。这就說明了我所負責的二百三十本中，还有七十三本沒有卖掉。

因此，亲爱的貝尔格曼，如果你的心情和錢袋的情况还是和六个月以前相同的話，我将感荷你能借給我一百来个法郎。最迟我将在本年10月初在把余下来的书本卖掉和領到我的奖学金之后，把这笔錢償还給你。我还不同你談起过去5月份中的那笔八十五法郎。我还不能同样很快把这笔款項償还給你：我向你要那笔款子，那是为了維持生活；現在我向你要一百法郎，那是为了一笔交易。因此我应当也照交易的方式来償还給你。

我的书在学院方面所发生的后果对我来說是可怕的：人們嚷嚷說是捣乱，是忘恩負义；在收到那本著作时，正是貝桑松的德罗茨神父做了一次哀訴式的演讲，这次演讲引起了所有的人的憤怒我是一个吃人的魔鬼、一只狼、一条蛇；所有我的朋友和恩人都远远离开我，让我自己閉門思过。从此以后，一切都完了：我的那些关系都断絕了 我是沒有希望的了。人們差不多要迫使我收回前言；人們不讀我的书，人們譴責我。我从来沒有看見对于一个作家有过这样大的敌意，并且也从来沒有見到有这样多的学院式的愚妄言論。人們把我責备得最厉害的那些事证明了被击中要害的財产所有人的自私和自尊心，不然的話，这些事是会令人发笑的。

不久，我就将关閉我的印刷所，它只能使我負債負得越来越多，并且我們那些最后的顾客不久将随着教会和迷信学院的人逃跑了。从此以后，我休想能再在貝桑松賺取一块面包，并且由于我最后的一些款項已被用尽，我必須回到巴黎或瑞士去做校对工或排字工。你觉得在斯特拉斯堡可以給一个因为說了太眞实的話而

从他家乡放逐出来的印刷工提供生活的办法嗎？从此以后，所有的职业对我都閉門不納了：人們以为在保护我的时候是会牵累他自己的；在这里，甚至有人偸偸地讀我的书而不願让人知道。

不久，也許我将告訴你比这一切更坏的事情；在这以前，我希望你写信給我，即使关于我向你借的一百法郎，你一点办法也沒有；我可以再向別处去設法。这是一种优先权，你当然无需一定享受，但是我作为印刷店店主的地位使我必需把这优先权保留給你。

我相信你将在我的著作中看出它具有与你那篇拉丁語論文的內容相同的哲学；但我把你的姓名写在我书中的一个注解里，这会不会使你不高兴呢？我坦白地說，如果我听从我的心声的話，我会在我的书里把你叫做我的朋友，而当我在注解中把你說成是一个与我素不相識的人时，我感到很不舒服。而且，我在书中引证你的話，絲毫不会使你受到牵累，貝桑松学院在这一点上本来很可以更加感到不滿的，但它只是譏笑我妄图把这个引证和我的思想結合起来。这个学院所以責备我，不是因为这个引证成为我的帮凶，而是完全因为我攻击了所有权和教会。

我請求你給我回信，那怕只是为了告訴我說我們的交往不便继續下去了……但是我立刻觉得我好像說了一句褻瀆的話似的，我請求你原諒。

我拥抱你；一切都是你的。

比埃尔·約瑟夫·蒲魯东

1840年7月22日于貝桑松

給貝桑松学院各位院士先生的信

諸位先生，通过我的几个朋友的私人消息，我得知我的关于所有权的論文的发表、特别是写在这篇論文前面的呈給貝桑松学院

的那篇前言引起了你們对我的不滿，如果不是憤怒的話。所以我着手在这里用不多的語句非常朴实地給你們解說我的行为和意向。

首先人們把它当作題辞的不过是一篇簡单的汇报，据我看来，我作为符阿尔奖金得奖人的地位和我所担負的每年必須报告我在学习上的进步的义务，可以充分說明这一点。我知道題辞就是它所指的个人的或团体的贊助关系的证明，因而它应当得到两造关系人的同意或者甚至經过他們协議决定；我沒有想要擅自豁免这种礼节上的規則。另一方面，一个汇报的內容和形式必然是决定于那篇必須汇报的作品的；諸位先生，这就可以說明，关于那篇著作和写在著作前面的献文，为什么事先沒有告訴你們。

至于那本书本身，我不打算在这里替我所提出的主張进行辯护；我决不願意以敌人的姿态或被告人的身分站在你們面前；我的信心，——我說什么呢？——我对于我发見的眞理所怀抱的确信是攻不破的，并且我是尊敬你們的意見的，諸位先生，所以我将永远不直接来加以攻击。但是，如果我对于作为我們現今政治形势的基础的所有权提出一些聞所未聞的反論，我是否因此就是一个毫不妥协的革命者、一个秘密的阴謀家、一个社会的敌人呢？不，諸位先生；如果人們毫无保留地肯定我的那些学說，那么他們所能得出的一切結論和我自己从中得出的一切結論，都足以說明有一种天然的、不可让予的**占有权**和劳动权存在着：无产者应当准备享受这項权利，① 正如殖民地的**黑人**在得到如今誰也不否认的自由权之前，应当准备过自由生活一样。这种对于无产者的教育工作在今天是托付給一切由于智慧和財富而具有势力的人們的一个使

① 这里存在着实用政治学的观点，这个观点在他的論文中沒有加以說明。在論文中，蒲鲁东是站在絕对权利的观点上的。——原編者

命，如果違背这个使命，他們迟早会被我們一致同意称之为**无产者**的野蛮人的洪流所淹沒的。

我是否要答复另一类的控告呢？人們把我对待那位我与他从来沒有交換过任何意見的、由学院給我指定的监护人的行为看成是一种忘恩負义的举动。

我对德罗莢先生的态度是出于一种礼貌感。[①] 在那些关于道德学和政治經济学的討論会上，根据我的看法，应当作出的結論是宣告德罗莢先生关于道德学和經济学的著作是不可信的，这时，我能不能和这位可敬的著作家一起出席这些討論会呢？我是否应当处于一种反对他的地位和可以說是一种永久不服从他的狀态中呢？誰也不会比我更多地爱慕和欽佩德罗莢先生的才干，誰也不会比我更深切地敬重他的性格。可是这些思想感情恰好就是使我不能进行一种难办的并且对于我来說是太危險的爭論的理由。

諸位先生，这篇文章的发表是由我的哲学研究工作的次序給我規定的。这是将来的事实能够給你們证实的。我还要写出最后一篇关于所有权的論文；这个工作完成以后，我将立刻继續我的对于語言学、形而上学和道德学的研究工作。

諸位先生，我不屬于任何党派、任何宗派；我沒有給我做宣傳工作，我沒有盟友，沒有同伙。[②] 我从来沒有組織宗派，即使人家給

---

① 在他給他的朋友貝尔格曼的一封信（1840年6月29日）中，蒲魯东写道："德罗莢神父从6月7日就已外出并且只能在我动身之后才回巴黎。这个人是善良的、誠实的，对我是十分仁爱的；但他的头脑之不科学，不合乎哲学，眞是前所未有的。我們不能互相了解。他对我失望，我看到这点，我知道这点，他也很清楚地使我理会到这一点。和一些永远不了解我的思想因而永远不会对我說公道話的人生活在一起，对我来說是太难受了。"——原編者

② 蒲魯东在国会中的那段时期，的确很好地說明了他不能接受团体紀律的狗史到了怎样的程度，以及他的政治手腕是怎样的笨拙。1848年7月31日，当他提出他的关于减低房租、地租和債务的三分之一的法案时，投他的票的只有一个人。——原編者

我护民官的职位 我也要拒絕接受，唯一的理由是我不願意遭受奴役！我只有你們，諸位先生，我只对你們抱有希望，我只期望从你們那里得到爱护和稳固的名誉。我知道你們建議譴責你們称之为我的見解的意見，并拒絕承认与我的思想有任何联系。但我依然坚信，你們将来給我的贊揚，会和現在我使你們感到的恼怒一样多。你們最初的激动即将消失。对于一种物质上和經济上的还沒有被覚察出来的眞理的大胆說明使你們內心所产生的煩恼将平息下去，并且我确信，經过相当的时間和思考，你們的思想感情将清楚地了解你們現在所沒有覚察到的、你們所攻击的、而我則加以保卫的主張。

諸位先生，我对你們的智慧和正义感怀着充分信任，是你們的最卑微的和最忠誠的得奖人。

比埃尔·約瑟夫·蒲魯东

1840年8月3日于貝桑松

給貝桑松学院各位院士先生的信

諸位先生，当你們在最近的12月24日发出的公函到达我这里的时候，[①] 我已准备好給你們团体的那位終身秘书写信，通知他我的关于所有权的著作不久就将再版的消息，并且决定趁此机会，以率直的态度給他陈明我全部的思想。所以，今天我能在你們面前說明我自己的情况，并向学院公开发表一些我原先决定只向它的那位尊严而忠实的負責人陈述的知心話，我是引以为快的。

人們对我的一切攻訐可以归納为一点。我写了一本书，或者說得更确切些，一篇对于所有权开战的宣言；我从其現有的基础上

---

① 该学院用这封信請蒲魯东在1841年1月15日到它那里去出席答复对于他的著作所提出的問題，如果他不能亲自出席，就須立即說明他的辯护方法。——原編者

攻击了社会的秩序；我以一种少見的愼思熟慮和空前的憤激心情，否认了所有那些权力机关的合法性；我动搖了所有的生活；总之我是一个革命者。这一切都是眞实的；但同时，并且也許是第一次，这一切完全是合乎道德的，其应得的贊揚应該多于譴責。我在这里所要說的話既然不应当得到任何公开发表的机会，人們就不致于不公正地說我具有反抗的自豪感，或者說我像做戏那样抱有把自己装扮成一个为了我的思想而牺牲的人的愚蠢想法。所以請允許我以完全的自由和率直的态度来为我自己辯护。

是的，我攻击了所有权；但是，諸位先生，請你們用眼睛环顾一下你們的周圍。請你們注意你們的議会議員、长官、哲学家、大臣、教授、政論家；請你們和我一起計算一下由于日常的需要以公共利益的名义对所有权所加的限制；請你們丈量一下那些已經造成的缺口；請你們估計一下今后社会还想要造成的缺口；請你們总括一下所有的学說中关于所有权所包含的相同內容；請你們問問自己，然后請你們告訴我，在半个世紀之后，这个古老的所有权还能剩下些什么？在你們觉察到我拥有这样多的同謀者的时候，你們将很快就觉得我的罪責是比較輕的了。

大家所欢迎的并且有人认为效力还不够迅速的公用征收法是什么呢？一种彰明昭著地侵犯所有权的行为。社会对于被剝夺財产的人是給与賠偿的，但社会是否会把傳統的联想、詩意的美景和伴随着財产的家庭自豪感归还給他呢？拿伯和桑-叔西的磨坊主，会对法国的法律，像对我們的国王的任性举动那样提出抗議："这是我們祖先的遺产！"他們会叫喊說，"我們不願把它出卖。"在古人中間，个人的拒絕曾經限制过国家的权力；罗馬法曾屈服于公民的固执，并且有一个皇帝——康莫德斯，如果我沒有記錯的話——为了尊重一些拒絕出让的权利而放棄了把公民广場向外扩展的計

划。人在他亲手造成的那些物件上留下他的痕迹，盖上他自己的性格和意志的戳記！人的这种塑造力，像現代的法学家所說的那样，就是盖在物件上的并使这物件成为神圣的戳記。可是，当一个行政委員会认为，应当宣告公共利益需要这个物件时，那么所有权就必須屈从于公众的意志。

有人会說，在这里，只有一种反而可以证实那个原理的例外，并且給那个权利带来了有利的证据。很好；可是我們将从一个例外轉到另一个例外，再从这另一个轉到第三个，这样下去，从例外到例外，直到我們把那条規則变成一个純粹抽象的观念为止。

諸位先生，你們以为贊成倒換公債的草案的人在法国有多少呢？我敢說，除了公債持有人之外，全都贊成。可是，这个所謂倒換是一次大規模的沒收，并且这次是沒有任何賠偿的。过戶的公債是眞正的不动产；所有人十分安全地依靠看这种不动产的息金；他的权利就是借用款項的政府按照約定利率偿付公債息金直至公債持有人要求偿还債款时为止的那个默示的保证。誰可以强迫这个公債持有人不用他的金錢去买进房屋或土地而宁願存放給国家呢？所以当你們强迫資本家忍受息金的减低时，你們就使他完全丧失被减少的数額，并且由于这个措施的普遍性及其影响，同样有利的投資对他来說就成为不可能了，因此你們就貶低了他的財产的价値。

人們有了为公共利益而剝夺公民的权力，但是还不满足，还要为了私人利益而去剝夺公民。各方面都在請求修改关于抵押的法律；为了債务人自己的利益和各种債权的利益，人們要求一种可以使不动产的沒收过程变得和商业上的签发拒絕偿付证明书同样迅速、同样簡便、同样有效的訴訟程序。可是，諸位先生，你們是否知道抵押制度的这种轉变会产生怎样的結果？就是使地产貨币

化，如果我敢这样說的話，就是把它們放在皮包里；甚至把人的最后一点对于家庭、民族、祖国的思想情感从他心中連根拔除　使他的个性愈来愈孤独，使他对身外的一切愈来愈无动于衷，愈来愈专心注意唯一的爱好、即对于金錢和鈔票的爱好。

当然，这并不是我所主張的廢除所有权的說法。

我們那些在办公室中为了工厂童工的法律忙碌着的議会議員在最近几天里做了些什么呢？諸位先生，他們正在进行反对所有权的阴謀。因为他們的規章很可能防止工厂主使一个童工每天从事若干小时以上的劳动，但是这个規章旣沒有强制工厂主增加童工的工資，也沒有强制他增加童工的父亲的工資。今天，为了卫生的关系，人們减少了穷人的生活費。明天就必須用最低工資来保障他們。但是，規定最低工資，就是强制所有人，就是强制工厂主把工人当作伙友而加以雇用，这就干涉了工业自由并使互助保險成为有强制性的。一旦走上了这条道路，人們就停留不住了。漸漸地，政府将做起工厂主、委托商和零售商来了；唯有它可以拥有財产。为什么无論在什么时代，国家的大臣們这样害怕去触动工資問題呢？为什么他們总是不願去过問老板和工人之間的糾紛呢？这是因为他們懂得所有权是多么碰不得的和多么有嫉妒心的，并且因为在把它当作一切文明的要素时，他們知道插手其間就等于是动搖社会的基础。

并且，諸位先生，必然会使权力机关参預其事的那种不可避免的后果不是我的空想！现在，对立法权力机关所要求的就不再仅仅是規定各工厂的厂規，而且要求它自己去开办工厂。你們曾否听到千百万人从各方面发出来的要求建立劳动組織、开办国营工厂的呼声？整个工人阶級激动起来了；他們有自己的报紙、自己的机构、自己的学校、自己的代表。如今，为了保障工人的劳动权利，

为了維持生产与銷售之間的平衡．为了协調工厂主起見，人們提倡——作为一种至高无上的补救办法——单一的領导、唯一的工厂审查委員会、唯一的制造工厂，因为，諸位先生，这一切都是包含在国营工厂的观念中的。关于这个問題，我願意給你們举出一位著名的經济学家的看法，他到现在为止是所有权的一个热心的保卫者。①

所以，那位可尊敬的大学教授除其他一些类似的看法以外曾經建議：1 制止劳动者从乡村迁入城市。可是，如果要使乡下人留居在农村．就必須使他在那里的生活过得去；所以在那里就像对工业那样对农业进行改革　这个运动到哪里才有止境呢？2 对于每种职业，确定一个可以随时随地按照确实的根据而变动的平均的工資单位。这就是說．为了保障所有人的利潤，人們从其中拿出一部分来給予劳动者。可是我說，归根結柢，这一部分是会增多起来的，直到无产者和所有人能够得到相等的收入为止。3. 国营工厂只应当在普通工业不振的期間开工。在这样的时期，它們应当像龐大的堤閘那样打开来宣泄劳动群众的巨流。但是，諸位先生，私营工业之所以停頓，是因为那里发生了产品过剩和缺乏銷售市場的情况。所以，如果生产在国营工厂中继續进行的話，危机怎能結束呢？另一方面，政府需要資金来支付工人的工資　可是这些資金由誰来供給呢？捐税。那么捐税由誰来繳納呢？財产。这就是让所有人的工业，为了反对它自己并用它自己的錢去維持一种不可战胜的竞爭。你們认为，在这种致命的循环中，所有权結果将变成怎样呢？

强制所有人去負担国营工厂和公营制造厂的預算的趋势十分

① 这里所說的是阿道夫·布朗基　參閱32頁注①

深刻和十分强烈 因此几年以来在选举改革的名义下，这种趋势完全控制了輿論。

諸位先生，我相信你們不只是一个人出于內心的願望在要求选举改革。事实上，这个改革到底是什么呢？它就是人民群众可以参預征收捐稅的表决和法律的制訂；这些法律既然差不多总是以物质利益为內容的，它們全部或多少涉及一些稅收和工資問題。可是，早就受到了他們的报紙、剧本、歌曲和經济学家的教育的人民如今已經懂得，要使捐稅得到公允的分担，它应該是累进制的，并且主要应当由富人来担負，应当从奢侈品上去征收等等。你們要考虑到，一旦人民成为議院中的多数，他們少不了要应用这些教訓的。我們已經有了一个公共工程部；国营工厂将继之而来，并且，通过一种明智的推算，所有人的收入超过工人平均工資的多余部分将通过征收員的稅收而被提走，存到国家的劳动者的金庫中去。諸位先生，你們难道看不到，在这个进程中，所有权就会像过去的貴族那样，逐漸变成一种名义上的称号，一种在本质上純粹是荣誉性的称号嗎？

今天，沒有一个学派、一种見解、一个宗派不是想把所有权控制起来的。誰都不肯坦白承认这一点，誰也沒有对此有所領会，能够自发地一把抓住那些原因和后果、原理和推論的整体的思想家太少了 我就是想通过这个整体試图給你們說明所有权快要消灭的过程；另一方面，人們对所有权所具有的观念过于分歧而且不够明确。因此 文学和哲学方面的中下等級的人，正如普通人那样，都以为廢除了所有权就誰也不能享受他的劳动果实了；誰也絲毫不能保有自己所特有的东西了 在家庭和自由的廢墟上将建立起一种暴虐的共产制了。这是在某一时期还能起着支持那个特权的作用的一些妄想。

关于所有权的最确切的观念是罗馬法給予我們的，在这方面古老的法学家是忠誠地遵循了罗馬法的；所有权是一个人对一件东西的絕对的、专屬的、独断独行的支配权；一种由于长期占用而开始的，通过占有而維持下来的，并在最后得到民法的批准的支配权；一种使人和物等同起来的支配权，以致所有人可以說："利用我的田地的人就像我自己从事劳动一样；所以他应当給我报酬"。所以包梯埃說"财产支配权"而不单純說财产；并且最博学的法学家仿效那承认有所有权和占有权的罗馬法，曾把支配权同用益权、使用权和住居权仔細地区别开来。据我看来，用益权、使用权和住居权会排挤掉支配权，并終于构成全部法学。

但是，諸位先生，你們該惊叹那些体系的粗陋，或者毋宁說是邏輯的災难。罗馬法和所有受它条文启发的学者教导說，所有权是先占人的一种經法律批准的权利，而一些不滿足于这个粗暴定义的新的法学家却认为所有权是以劳动为基础的。立刻就有人推論出这样一个无可爭辯的結論，即那个不再劳动而使另一个人代替他劳动的人就丧失了他的权利，并使代替劳动的人获得这个权利。从此，所有权就不再存在了。老司法界中人淸楚地看到了这一点，他們不是沒有高声地反对过这种新鮮事物；而那个年輕的学派在它那方面則嘲罵先占学說的荒謬。其他一些人出来企图把这两种見解綜合起来进行調停；他們像世界上所有主張中庸之道的人那样失敗了，并且因为他們的折衷主义而受到了嘲笑。現在发生恐慌的是在老派学說的陣营里；从一切方面傳开了为所有权的辯护、对所有权的研究、关于所有权的学說，其中的每一項既然都是与其他各項矛盾的，这就給所有权带来一次新的創伤。

由于法律方面的普通手段不再够用，他們已經請教了哲学、政治經济学和各种体系的拟訂者；但所有的結果都是令人失望的。

那些哲学家在今天不見得比在折衷学派盛行时期較为明朗；可是通过他們的神秘的箴言，我們能够辨别进步、統一 联合、共同关系、团結一致、友爱这些名詞；这些名詞当然都是使所有人感到不安的。这些哲学家之一① 就写过两部巨著；他在这些书里通过所有的宗教、立法和哲学說明了地位的平等是社会的定律。固然这位作家是承认所有权的；但由于他毫不感到为难地說明了在平等中所有权是怎样的，所以我們可以大胆地把他列入到反对支配权的那些学者中去。哲学家总是拥有那种提出困难問題而永远不加以解决的特权的。

經济学家們建議把資本和劳动联合起来。在深入到他們学說的实质中去的时候，不久就可以觉察到，在这个学說中、問題不再是把财产兼并到一个社团中去，而是兼并到一个全面的和永久的公共团体中去了。因此所有人的地位和工人的地位的不同就仅仅在于可以領取較高的工資。这个制度加上一些特别的附加条款和修飾就是关于法郎吉② 的思想；但显然可以看出，如果地位的不平等是财产的屬性之一、它也不是财产的全部。像某一位哲学家（我不知道是誰）所說的，使财产成为一种可爱的东西的，乃是这样一种权力，人們利用这种权力不但可以随意支配自己的财物，而且还可以支配它們的特性，任意加以利用，用它們来加强自己的力量，把自己关閉在它們里面，按照利害关系、情欲甚或任性所提示的那样去利用它們。占有錢币，占有一个农业或工业企业的股票或者一張政府公債的利息票，同一个人在自己的房屋和庭园中、在自己的葡萄藤和无花果树下面做主人翁所感到的那种无限乐趣比起来，又算得什么呢？多妙的改革方法！那些經济学家永远不停

① 这位哲学家就是比埃尔·勒魯。——譯者

② 見本书第213頁注①。——編者

地谴責貪欲和本世紀的日益滋长的个人主义，而且，在种种矛盾中最不可思議的是，他們备准把各种財产变成一种財产——錢币的財产。

这个簡短的摘要远不能包括对所有权的前途起威胁作用的一切政治的因素、立法上的一切事故、一切制度和趋势；但是，凡是懂得怎样概括事实和怎样推論出那些事实的規律或支配那些事实的思想的人，都应当对此感到滿意。現存的社会好像已被放棄給虛妄和傾軋的魔鬼似的，并且正是这种悲惨的景象使得許多在旧时代所处的时間太长以致不了解我們这个时代的卓越思想家感到深刻的悲哀。現在，目光短淺的旁观者开始对人类失望，并对他所不懂的事情发出咒罵，从而陷于怀疑論和宿命論的深淵；另一方面，眞正的观察家則相信那个支配着世界的精神，力求了解并参透上帝。貝桑松学院的奖金获得者去年发表的那篇关于"所有权"的論文，不过是这种性质的研究罢了。

諸位先生，在这篇我不知道是由于哪种无知和狡猾的慫恿而呈給你們的論文中，我曾經做了些什么呢？我在給我們社会上那些确凿的事实寻找一条不可动搖的定理时，首先把一切次要的、目前爭論得这样激烈和意見这样分歧的問題都追溯到一个唯一的和根本的問題上去；这个問題，据我看来，就是所有权。然后，在我通过分析方法和形而上学的驗证过程而把所有的学說彼此互相比較并分析出共同的因素的时候，我找寻在所有权观念中的那个必要的、不变的、絕对的因素；我曾肯定这个观念可以归結到**个人的和可以遺傳的占有**的观念；**这种占有可以交换、但不能出让；以劳动为条件、而不是以虛拟的占用或无益的空想为条件的**。此外，我曾經說，这个占有的观念是我們的革命运动的結果、一切新的見解在逐漸抛棄了它們的矛盾因素以后向之集中的頂点，并且我曾力

图用法律的精神、心理学、政治經济学和历史来证明这一点。

如果我推論错了，那就应当指出錯誤并把我从錯誤中引导出来；这种麻煩肯定是值得的，我应当得到这种待遇；沒有加以責罰的道理。因为，用那位不喜欢断头台的国民公会議員的話来說，处死不是答复。直到現在，我还坚持把我的著作看做是有用的、有社会意义的、值得奖賞和鼓励的。但我在这里不想說明那些負責政治的人可以从我的著作中引申出来的有关管理国家事务的知識。

就我来說，我知道一件事：各国人民是依靠絕对的观念而不是依靠大致是如此的和片面的观念生活的；所以需要有一些能够把原理明确下来或者至少能够在火热的爭論中加以檢驗的著作家。法則就是这样：首先是观念、純粹的观念、关于上帝的法律的知識，理論；随后是緩步前进的、审慎的、注意事实的来龙去脉的实踐过程；在趋向这个永恒的頂点时，务必体会最高理性的指示。

因此，我由于我所抱的宗旨而感到坚强，我确信对于眞实的知識有所貢献，在这种心情之下，我耐心地在等待那个应該对我主持的正义，并且我輕視这个虛伪的、誣蔑的控訴，說我曾經利用一种火爐的著作，煽起……。什么！諸位先生，你們难道是为了审判思想犯而被任命的嗎？……你們可能因为濫用职权而使你們失去尊严，但我不能承认你們的审判权，以免更加重你們的耻辱。你們可以排斥我本人和我的著作；总有一天，无論是怎样的权力机关，也許会給我荣誉的。仅仅是我的人所共知的性格就可以給我作保；我旣沒有必要改变我的行为，也沒有必要改变我的主义。

現在我願簡单地答复对我提出的几点次要的責备。

1. 人們曾經苛刻地批評我著作中的語气。在这方面，我只后悔一件事情，并且我沒有等受到学院的批評就已向有关方面作了檢討。这就是曾对所有权这种特权表示过一种过于激烈的恼怒，因

而使那些大脑簡单的人以为我也是一个瘋狂的阴謀家，而那些阴謀家却由于一些只应归罪于他們自己的邪惡的不幸而憎恨社会，并且他們的那些糊塗的仇恨，像他們的不道德性拒絕一切紀律那样，威胁着所有的政府。我的苛刻的諷刺，无疑是出于一时的恼怒(ab irato)，可能对于某些心地和平的人，不能产生什么效果；某一个穷困的工人从我的狂热的譏刺所受到的感动可能胜过我的那些論据，他也許会得出結論說，所有权是那些政府对于被統治者的一种永恒的欺詐行为的結果。可悲的謬誤呀！我的著作本身就是这个謬誤的最好的反駁。这是我憤憤不平之余所抱有的唯一遺憾；如果这个不平就它的对象来說不是最好的話，那么就它的根源来說至少是可以原諒的。当一个过了三十年勤劳生活的人仍然身处瀕于絕粮的困境，而当他突然在一句模棱两可的語言中、在一个会計学上的謬誤中发見了那个折磨他并折磨着好几百万与他同样的人的原因时，他不禁发出一种痛苦和恐惧的呼声，这是难免的。你們也許会把这些感想看做是一种病态的想像力的結果；但是，諸位先生，請容忍我这样說，你們是不会体会到这些感想的正确性的。你們沒有經过一番特别的、充分的研究，所以你們要对一个有关所有权的学說发表意見，是沒有足够的准备的。

II. 其他的責难。我不仅大胆地控訴了基督教会当局，而且还控訴了它在正义和道德上的不忠誠。我的答复将是簡单而絕对的：我是故意这样做的，并且是为了宗教的光荣；我是为了在无数以基督教为对象的攻击中給它准备一次胜利的光彩；这一点我将在我的第二篇論文中加以解說

III 人們責备我把学院和我的思想結合在一起，因而就侮辱了它。在这个非难中，愚妄多于恶意。我重讀了我的书中的前言，而我在其中所見到的只是那种在我这方面是很自然的、对于我认为

是眞理的东西的敬意；这个敬意是向那些我因为发現了这个眞理而一定应当感尙的人所表示的。我甚至觉得这个意願在我的书中明显地表达出来了：但願你們能够像我自己一样希望平等……希望你們热爱平等是否就是把你們当作平等主义者呢？

IV. 最后，人們埋怨我在我的著作上給学院的献辞幷沒有得到它的許可。我已經荣幸地給学院說明我的序言是一篇汇报，而决不是一篇献辞。諸位先生，一篇献辞的文字是用冗长而委婉的散文写成的关于献辞的对象的眞实的或假定的优点的抒情歌頌。人們不是称頌对方品格的高貴，便是矜夸他的財富，称贊他的美丽，盛道他的天才，祝頌他的德性，特别是焚香膜拜对方对于这类献辞文章的作品所发揮的鉴别力。但是人們在任何献辞中什么时候見到一个作者談起他的研究工作、他的进步和引导他去选擇他的論文的原因，陈述他的灵感、他的反感、他的期望的呢？諸位先生，这就是我所做的一切；旣然我应当和你們討論我如何支配时間以及我的工作的方向，我想我这种作法是再也恭敬不过了。

但是人們說，为什么要把这篇汇报印刷出来呢？为什么把学院的不可侵犯的名义和您私人的連夜写成的文章混在一起呢？

諸位先生，当我把作品向学院提出的时候，我幷沒有存着我是在对那些在一定时間內組成这个学院的成員說話的意思。这不是对第一主席阿尔維賽先生說的，也不是对主席莫諾先生說的，也不是对法官吉約姆先生說的，也不是对曾任律师的克萊尔先生說的，也不是对医生居拉松先生說的，也不是对哲学家陶奈先生說的，也不是对分行行长呂埃萊允先生說的，最后，也不是对任何个人說的。[①] 我书上的敬意并不是向四十位以他們高貴的人格突出地代

① 1月31日蒲魯东在写給貝尔格曼的信中說："我和学院之間的事件，对我来說已愉快地結束了，現在就是希望不要来一个第三次的事件。省长先生、修道院院长布罗

表着弗朗歇-孔戴的科学、文学和艺术的公民表示的；这是向他們的学院表示的，它是一个集体的、永久的、不可分的、纵然不是永远不会错的但能每天获得新知識并能改正暫时的謬誤的单位。可是这个出于自願的、絕对的、沒有別的用意的敬意，我是有权来表示的，并且我不能把它收回，而你們，諸位先生，你們是不能把它当作一个罪行的。否认和我的学說有联系，这是你們的权利，这也可能是你們的义务；的确，作为公民，你們可以肯定我的見解，但是作为科学团体的成員，这种接受我想可能是太早了一些，因而可能是輕率的和可以受到譴責的。一般說来，由学院来发动一个文化运动是不妥当的，发动一些政治改革也是不妥当的。它的通則是观察，是等待并让时間去考驗那些思想；但是你們的特权只能到此为止。为了你們的荣誉，請你們考虑不要发生一次不幸的誤会；人是会消逝的，而思想則長存于世；如果你們用多数的表决来責备我，时間——这个对形式的改革者——会給我造成一个多数的。就是今天責难我的那个学院，在十年之后，可能会給我奖賞的。我认識几位你們的后继人。好吧！諸位先生，如果你們处罰我，那么他們已經給我許下了願，要撤銷你們的判决。

为了我的微薄的知識，我感何貝桑松学院，我很愉快承认这一点，并且在我平时的思想中，我永远对它怀有更多的感謝；永远沒有什么东西可以改变我对这个有名的团体并通过它对弗朗歇-孔戴所抱有的恭敬和爱慕的情意。

你們也使我受惠很多，学院的先生們，我对此是念念不忘的，难道你們眞想消灭我心中的这个記忆么？因为，諸位先生，如果你

卡尔先生、图书館館长魏斯先生和終身秘书貝卢耐尤先生曾經支持我去反对那个阴謀。但是人們告訴我，我的辯护比我的书造成了更大的难堪，这只是證明了，我在那些成員之間造成了分裂，并且我采用了一种迫使我的敌人在变得十分可笑的情况下被指明出来的方法，使他們互相嘲笑。”——原編者

們收回那个我从你們的投票选举中所得到的名义，这就是使我免除了感恩怀德的义务了。

但是，不，不，你們决不会对我采取严厉的处罚的，諸位先生，这种处置的羞辱将回落到你們的身上，这是你們可以不必怀疑的；对于一个因遭受一次荒謬的責罰而在良心上已能自安的人，你們是不会再用公开的譴責使他丢臉的。你們，处罚我！根据什么呢？根据我的低能？我坦白地說，这个理由对我将是新奇的——根据我的品行？我在巴黎过着每年不到八百法郎的生活；我的德性的价值高过于肯阿尔奖金的金額。——根据我不去干更幸运的事而写出的那本不幸引起你們的憤怒以致我不敢在你們面前加以形容的著作？那么，諸位先生，你們就是认为像我这样的一生被折磨得还不够，它还缺少点什么。因为你們不能取消过去，你們将剝夺我六个月的生活费，你們将尽情地窒息我的思想，你們将不公道地核定我的著作……我逃避，我拒絕其他很多人所追求的荣誉；我自审我并不純洁到足以容忍迫害的程度，在我們当今的一代，我看不出有任何人可以有資格被称做殉道者。你們不要汚辱这个神圣的、胜利的象征吧。我确认人人地位应当平等，那么在这样做的时候，我就是推翻当前的社会嗎？諸位先生，我什么也不去推翻；像如今的一切人那样，我从事**改革**。任何对此有所怀疑的人只能证明他对于法国的动乱絲毫沒有认識，同时也只能证明他旣不了解他的时代，又不了解人类的精神，也不了解历史。

諸位先生，我等待你們的决議。

你們的奖学金的得奖人

比埃尔·約瑟夫·蒲魯东

1841年1月6日于巴黎

第 二 篇 論 文

給布朗基先生的一封信

先生：

在重新継續我的"关于政治和所有权的探討"的工作以前，为了使某些有地位的人感到滿意并为了秩序的关系，我应当給您做一番坦白和直爽的解釋，这样做是适当的。在一个約束得很严的国家中，誰也不許攻击社会的外表形式和它的制度的基础，除非他已經得到这样做的权利——第一根据他的德性，第二根据他的才能，第三根据他的意向的純洁性。任何要想发表一篇关于国家組織的論文而无法滿足这三重条件的人就不得不去取得一位具有必要資格的負責保护人的贊同。

但是我們法国人是享有出版自由的。这个重要的权利——这柄可以把有德性的公民提升到立法者的地位并使作恶的公民成为一个破坏分子的思想宝劍——把我們从一切初步的法律責任中解放出来；但它沒有給我們解除我們公开交代情感和思想的內部义务。我在一个重要問題上曾經充分利用了宪章授与我們的权利。先生，今天我是来把我的良心交給您判断，把我淺薄的見識提出来供您敏銳的辨别力加以推究的。您曾經以一种和爱的精神——我大約曾經說过是以一种袒护作者的心情——批評过一篇著作，这篇著作提倡的是一种您以为有責任加以譴責的学說。"道德和政治科学学院，"您的报告中說，"对于那位作者的各項結論只能就它所喜爱的加以接受。"先生，我大胆地希望，在您閱讀了这封信之后，如果您的小心和謹愼依然限制着您的話，您的正直却会使您对我說句公道話的。

那些在他們的人身尊严上和在法律面前是平等的人，在他們的地位上也应当是平等的，——我在一篇标题为《什么是所有权？或对权利和政治的原理的研究》的論文中所主張幷闡述的，就是这样一个論題。

甚至在个人錢財上的社会地位平等的观念，在各个时代都曾像一种模糊的預兆那样包圍着人类的想像力。詩人在他們的贊美詩中歌唱它；哲学家在他們的烏托邦中梦想它；傳教士提倡它，但只是为了灵魂的世界。被这个观念支配着的人民对它从未有过信心，幷且使民政当局感到煩扰的，莫过于有关黃金时代和阿斯特莱王朝的那些傳說了。可是，一年以前，这个观念获得了科学上的說明，这个說明还沒有受到令人滿意的反駁，幷且，請允許我补充一句，它将永远不会受到这种反駁。由于它略微带有憤激的語气、由于它的推理方法——这种方法不同于一般所承认的权威人士采用的方法，——以及由于它的結論的重要和新奇，这个說明是能够引起某种的恐慌的；幷且，就一般公众来說，如果它不是——像您先生說得这么好的那样——一封密封的、仅仅投递給有学問的人的信件，它就会是有危險性的。当我看到您能透过它的那层形而上学的衣裳而辨认出作者的聪明的先見时，我感到愉快，幷且我为此而向您致謝。但願上帝允許我的那些完全是和平的意向永远不使我被当作叛逆犯而受到訴究！

像扔到一个蛇堆里去的石块那样，关于所有权的第一篇論文引起了强烈的仇恨，幷且喚起了許多人的激昂情緒。但是，如果說某些人希望作者和他的著作受到公开的譴責，其他的一些人却只是从作者和他的著作那里找到了关于社会的一些根本問題的解决办法；少数的人甚至把他們所获得的新的看法用来作为一些邪恶的理論研究的基础。我們不能期望，一种抽象地集合在一起的幷

且更加抽象地表达出来的归納的体系，在它的整体和它的各个部分都能得到同样确切的領会。

要在正义中而不要再在仁慈和自我牺牲（它們本质上是沒有拘束力的）中去寻找平等的規律；要把职能上的平等放在人身平等的基础之上；要确定交换的絕对原理；要通过集体的力量去消除个人禀赋上的不平等；要在所有权和盜窃之間划一个等号；要更改继承法而不必去摧毁那个原理；要在一种絕对的社团体系中維持人类的人格并从共产主义的鎖鏈下把自由拯救出来；要把君主的和民主的两种政体綜合起来；要推翻分权制；要把行政权給与国家而使立法成为一門具体的、固定的和絕对的科学——一系列多么似是而非的理論啊！如果我不能說那是怎样的一条眞理的鎖鏈的話，那就是怎样的一連串的謬見啊！但是我不打算在这里談起占有权的学說。我不討論教条。我唯一的目的是要证明我的見解是正当的，并且指出在我那样写的时候，我不仅是行使一种权利，而且是履行一种义务。

是的，我攻击了所有权并且还要加以攻击；但是，先生，在您因为我服从了我的良心和說明了絲毫不爽的眞理而要我公开认罪以前，我請求您垂顾一下我們周圍所发生的事件；看看我們的議会議員、长官、哲学家、大臣、教授和政論家；考查他們在所有权問題上的做法；和我一起計算一下每天以公共利益的名义对所有权所加的限制；丈量一下那些已經造成的缺口；估計一下今后社会还想要造成的缺口；总括一下所有的学說中关于所有权所包含的相同內容；查一查历史，然后告訴我，在半个世紀之后，这个古老的所有权还能剩下些什么；如果您能答应我这些要求，那么，在您因此而觉察到我拥有这样多的同謀者的时候，您会立刻宣告我是无罪的。

那个大家所欢迎的并且甚至被认为过于溫和的公用征收法是

什么呢①？一种彰明昭著地侵犯所有权的行为。据說，社会对于被剝夺財产的人是給与賠偿的；但社会是否会把傳統的联想、詩意的美景和伴随着財产的家庭自豪感归还給他呢？拿伯和桑-叔西的磨坊主会对法国的法律像对他們的国王的任性举动那样，提出抗議："这是我們祖先的田地，"他們会叫喊說，"我們不願把它出卖！"在古人中間，个人的拒絕曾經限制过国家的权力，罗馬法曾屈服于公民的意志，并且有一个皇帝——康莫德斯，如果我沒有記錯的話——为了尊重那些拒絕退让的占用人的权利而放棄了把公民广場向外扩展的計划。所有权是一种实在的权利，是及物权（jus in re），——事物所固有的一种权利，并且它的原理在于人的意志向外的表达。人在他亲手造成的那些物件上留下他的痕迹，盖上他自己的性格的戳記。人的这种塑造力，像現代的法学家所說的那样，就是盖在物件上的并使这物件成为神圣的戳記。无論是誰違反了所有人的意志而把手放到这物件上去，那就是侵犯这所有人的人格。可是，当一个行政委員会认为应当宣告公共利益需要这个物件时，那么所有权就必須屈从于公众的意志。不久以后，在公共利益的名义下，耕种的方法和享受的条件就将受到規定；将任命一些农业和工厂的稽查員；財产将从笨拙的人的手中拿走而托付給一些比較能干的劳动者；并且将設置一个生产总监的职位。在不到两年以前，我曾看見一个地主摧毀了一片广达五百英亩以上的森林。如果公益机关曾經加以干涉的話，这片在周圍数英里以內仅有的森林可能到現在还依然存在。

---

① 在众議院1841年1月5日的会議上，杜福尔❶先生提議根据公共利益修改征收法案。

❶ 阿尔芒·杜福尔（1798—1881），法国律师和政治家，任多屆內閣閣員，并两度担任法国首相。——譯者

但是，有人說，以公共利益为根据的征用只是一种反而可以证实那个原理的例外，并且給那个权利带来了有利的证据。很好！可是我們将从一个例外轉到另一个例外，再从这另一个轉到第三个，这样下去，从例外到例外，直到我們把那条規則变成一个純粹抽象的观念为止。

先生，您以为贊成倒换公債的草案的人有多少呢？我敢說，除了公債持有人之外，全都贊成。可是，这个所謂倒换是一次大規模的沒收，在这件事情上是不給任何賠償的。公債和不动产頗多类似之处；所有人十分安全地依靠着这种不动产的息金，并且它所具有的价值在于政府将按照規定的利率偿付它的息金直至公債持有人要求偿还債款时为止的那个默示的保证。因为，如果收入会减少的話，它的利益就将低于房租或地租了；后两者的租額可以随着市場的漲落而上升或下降；并且在那种場合，資本家还有什么貪图去把他的金錢存放給国家呢？所以当你强迫公債持有人忍受息金的减低时，你就使他完全丧失被减少的数額；并且，既然由于倒换的結果，不可能有一种同等有利的投資，你就貶低了他的財产的价值。

要使这样的一种措施能够公正地实行，那就必須使它一般化；这就是說，那条加以規定的法律必須同时規定全国各处的存款或押款的利息以及房租或地租都减到百分之三。这个对于所有各种收益同时实行减低的办法，执行起来絲毫不見得比那已經提出的倒换措施更加困难；并且它另外还可以提供一举而对所有反对这样做的意見占得先机的优点，同时它可以給土地稅保证得到一个公平的稅額。請看！如果在倒换的时候，一項不动产可以产生一千法郎的收入，在新法生效之后，它所产生的收入就只有六百法郎了。現在，如果承认稅額是每項地产所产生的收入的一个可以除

淨的分数，例如收入的四分之一，这就很清楚，一方面地主不願为了减輕所負担的税額而低估他的財产的价値，因为房租和地租是由資本的价値确定的，而后者則是根据税額来估計的，所以貶低他的不动产的价値就会减少他的收益。另一方面，同样显然的是，上述的地主不能为了增加他們的超过法定范圍的收益而过高估計他們的地产的价値，因为租戶和佃戶会根据他們的老租約提出抗議的。

先生，如此长期要求实行的倒换公債的措施迟早一定会发生这样的結果；不然的話，我們如今所討論的財政上的措施就会是一个显然不公平的措施，除非故意把它当作一种手段。后面的动机似乎是最可取的动机；因为，虽然利害有关的各方面发生吵鬧，对于某些权利的存在着彰明昭著的侵犯，可是公众的心理已經决定要使它自己的願望得到滿足，并且不会因为被认为負有打击所有权的罪名而受到影响，正如不会因听到公債持有人的埋怨而受到影响一样。在这种場合，本能的正义感证明了法律上的公平是假的。

当去年討論从殖民地运来的糖和本地糖的問題时，誰沒有听到众議院陷于那种难分难解的混乱状态呢？他們不是听凭这两种工业自己去解决嗎？本地的工厂主被殖民者弄得破产了。如果要維持甜菜，就必須对甘蔗征收税金。为了保护一个人的財产，就有必要去侵犯另一个人的財产。这个事件中最値得注意的特点恰好就是最沒有受到注意的事項；也就是說，无論是这种办法或是那种办法，都必須侵犯到所有权。为了保持市場上的平衡，他們不是对两种工业都征收比例税嗎？他們对于每一种不同的糖規定了一个最高限价；并且由于这个**最高限价**是不相同的，他們就从两方面打击了財产——一方面，干涉了貿易自由；另一方面，忽視了所有人之間的平等。他們不是通过給与工厂主一种賠償而禁止了甜菜

嗎？他們犧牲了納稅人的財产。最后，他們不是正像种植不同种类的烟叶那样，宁可由国家花錢来种植那两种不同的糖类作物嗎？就制糖工业来說，他們廢除了所有权。这个最后的办法旣然是最合乎社会性的，就必然是最好的；但如果所有权是文明的必要基础的話，那么怎样去解釋这种根深柢固的对立情况呢？①

他們有了为公共利益而剝夺公民的权力，但是还不滿足，还要为了私人利益而去剝夺公民。在一个很长时期內，人們鬧着要修改关于抵押的法律；为了各种債权的利益，甚至是为了債务人自己的利益，人們要求一种可以使不动产的沒收过程变得和商业上签发拒絕偿付证明书同样迅速、同样簡便和同样有效的訴訟程序。众議院在今年1841年年初曾經討論了这个草案，并且那个法案几乎是一致同意通过的。沒有再比产生这个改革的动机更加正确、更加合理、更加显然合乎哲理的了。

1. 以前，小所有人在債务已經到期而自觉无法清偿时，不得不在摆脫了他的債务之后，用他剩余下来的全部財物去支付法律上的費用。今后，沒收处分的迅速解决可以使他不致整个破产。2. 清偿方法上的困难妨碍了信貸，并且妨碍了向农业方面的投資。現在，不信任的原因旣已不再存在，資本家将找到新的市場，农业将得到迅速的发展，首先享受到新法的利益的是农民。3. 最后，极不公正并且荒謬的是，根据一紙拒絕偿付的证明书，一个穷困的工厂主将在二十四小时內眼看着他的事业停頓、他的工作停止、他的貨品被扣押、他的机器被拍卖、最后他自己被送入监獄，而沒收一块小得极为可怜的地产却有时需要两年的时間。先生，这些和其他一些論据是您在这一学院年度最初的几次演讲中淸楚地陈述

① 《什么是所有权？》第4章第9个論題。

过的。

但是，当您在說明这些卓越的論据时，先生，您有沒有自問一下我們的抵押制度的这种轉变会产生怎样的趋向呢？……会使地产貨币化，如果我可以这样說的話；会使土地被积聚在皮包里；会使农业劳动者和土地分离，人和大自然分离；会使他成为大地上面的一个流浪者；会把家庭情感、民族自豪感和爱国心的最后一絲痕迹都从他心中連根拔除；会使他愈来愈孤立；会使他对于四周的一切感到无动于衷；会把他的爱好集中在唯一的对象——金錢上面；并且最后，通过高利貸的詐欺的活动，会让金融貴族的代言人来壟断土地，而金融貴族則是我們已經开始痛苦地感到其有害影响的工业封建主义的得力助手。因此，劳动者受制于不从事劳动者的隶屬关系，已被廢除的等級的复辟，以及貴族和平民的划分，就会一点一点地得到实現；因此，由于賦与資本家以財产的新特权，中小所有人的特权就会逐步消灭，并且整个自由的和誠实的劳动阶級也就会随着趋于消灭。当然，这并不是我的廢除所有权的計划。我决不是要使土地动产化，而是，如果可能的話，想使連純粹是智力上的职能都固定起来，以便社会实現大自然的意向，而大自然是把我們最初的財物、即土地給了我們的。因为，如果生产工具或生产資本是劳动者的标記的話，那么这也是他的立脚点、他的依靠、他的家乡，并且像贊美詩的作者所說的那样，是**他的活动和休息的場所**。①

让我們更加仔細地研究一下最后那件关于法院拍卖和抵押法案的不可避免的和快要到来的后果。竞爭制度正在毁灭我們，它的必然的表現是一种掠夺的和暴虐的政治；在这种制度之下，农民

① Tu cognovisti sessionem meam er resurrectionem meam。《旧約詩篇》第139篇。（我坐下，我起来，你都曉得。）

力了弥补他的損失，将永远需要資本，并将被迫借債。他的債务是否能够淸偿既然总是由未定的将来决定的，他将在期望中感到失望，并将因期限的到来而惊惶失措。因为在空間和时間上，还有什么比一笔債款的到期更迅速、更出乎意外、更局促的呢？这个問句是我向所有那些被这无情的奈美西斯女神①所追逐的、甚至在睡梦中都被煩扰着的人提出的。現在，在新法之下，沒收一个債务人的财产将执行得比以前快一百倍；所以掠夺行为的确凿无疑也就要高出一百倍，并且自由劳动者从他現在的地位轉变到被束縛于土地上的农奴地位将要提早一百倍。过去，执行扣押所需要的漫长时間遏止了放高利貸者的貪欲，它給与債务人一个自行恢复的机会，在他和他的債权人之間促成一种和解的办法，和解的結果最后可能是債务全部免除。現在，对于債务人不利的判决就无法挽回了：他只能得到几天的寬延时間。

并且，这件像用一根头发悬挂在不幸农民头上的这把达謨克利斯的宝劍的新生支枝似的法案所保证的是什么样的利益呢？据說，扣押費用将减低得很多；但是所借出的資本的过重的利息是不是能减輕一些呢？因为，使农民穷困并且导致他的财产被沒收的，归根到柢就是利息。要使这个法案符合于它的原理，要使这个法案确实吸收它本身为之而制定的正义精神，它就必須在簡化沒收程序的同时，降低金錢的法定利率。不然的話，有关抵押的改革只不过是給小所有人設置的陷阱——一种立法上的騙术罢了。

借錢出較低的利息！但是像我們剛才所見到的那样、那就是限制所有权。在这里，先生，您得給您自己进行辯护。在您那些博学

① 奈美西斯，主管报应、复仇等事的希腊女神。——譯者

的演讲中，我不止一次地听到您为議院的卤莽而叹息，这些議院事先沒有研究并且对于那个問題沒有深入地了解，就差不多一致通过維持法兰西銀行的章程和特权。要知道，这些特权、这些章程、議院的这个决議案，只是說明了这一点——就是貨币在市場上的百分之五或百分之六的利率并不太高，通常为这利率的一倍的兌換、貼現和发行的条件一点也不太严重。政府就是这样想的。由国家支給薪金的政治經济学教授布朗基先生，却持有相反的主張，企图通过具有决定性作用的論据来說明有进行一次改革的必要。那么，关于財产的利息，誰了解得最清楚呢，——是国家呢，还是布朗基先生呢？

如果按照現行的利率的半数可以借到款項的話，所有各种財产的收益也就会立即减去一半。例如，当建筑一所房屋的代价比租賃一所房屋的費用为低，当开垦一块田地的費用比买进一块未經开墾的土地的費用較小时，竞爭的結果不可避免地是房租和地租的下跌，因为降低流动資本的利息的最妥善的办法就是增加这种資本的数額。但是，生产物的增加增大着有效資本的总数，因而就会发生提高工資并終于取消利息的傾向，这是政治經济学上的一条定律。所以，所有人对于維持銀行的章程和特权是感到兴趣的；所以，在这个問題上的改革会妨碍收益权；所以，那些参議員和众議員比布朗基教授知道得更多。

但是，就是这些議会議員，——每当一种改革的平衡作用呈現在他們智力的范圍之內时，他們对于他們的特权是这样的关心——在他們投票通过关于法院拍卖的法律案的前几天，他們做了些什么呢？他們組織了一次反对所有权的阴謀！他們的調整工厂中童工的法案无疑是可以防止工厂主迫使童工每天从事若干小时以上的劳动的；但是这个法案既沒有强制工厂主增加童工的工

資，也沒有强制他增加童工的父亲的工資。今天，为了健康的关系，我們减少了穷人的生活費；明天就会有必要規定他們的最低工資来保障他們。但是規定他們的最低工資，就是强制所有人，就是强制工厂主把工人当作伙友而加以雇用，这就是干涉自由幷且使互助保險成为有强制性的。一旦走上了这条道路，我們将永远不再停止。漸漸地，政府将做起工厂主、委托商和零售商来了。它将成为唯一的所有人。为什么无論在什么时代，国家的大臣們总不願去干預工資的問題呢？为什么他們总是不願去过間老板和工人之間的糾紛呢？因为他們懂得所有权具有碰不得和嫉妒的本质，幷且，当他們把它当作一切文明的要素时，他們覚得要进行干預，那就是动搖社会的基础。私有制的可悲的处境，是在于非侵犯正义就不能完成善举！①

幷且，先生，这种必然会强使国家承担的不可避免的后果不只是空想。甚至現在，对立法权力机关所要求的就不再仅仅是規定各工厂的厂規，而且要求国家自己去开办工厂。不妨听听千百万人从各方面发出来的要求建立劳动組織、开办国营工厂的呼声！整个工人阶級激动起来了；他們有自己的报紙、自己的机构、自己的代表。如今，为了保障工人的劳动权利，为了維持生产和銷售之間的平衡，为了协調工厂主起見，人們提倡——作为一种至高无上的补救办法——单一的領导、一个全国性的工厂审查委員会、一个龐

① 最近，沙皇尼古拉强制他帝国內所有的工厂主在他們的厂中維持一些收容患病工人的小型医院，費用由他們自己負担，——每个医院中的病床数要和工厂的劳工人数成正比。"你們因人的劳动而得到利益，"沙皇可能向他的所有人說过，"所以你們应該对人的生命負責。"布朗基先生說过，这样的一种措施在法国是办不到的。这将是一种对于所有权的攻击——即使在俄罗斯、西蒂亚或在哥薩克人之間也难以想像的事情，可是在我們之間，在文明的最年长的儿輩之間！……我深怕这种年龄上的特性归根到柢可以証明是一种衰老的征象。

大的制造公司。因为，先生，这一切都是包含在国营工厂的观念中的。关于这个問題，我願举出一位著名的經济学家的看法来作为佐証，他是一位著名的思想家、一位进步的学者、一个热心人、一个眞正的爱国者，而且还是所有权的官方的辯护人。①

那位可尊敬的大学教授于是提出了下列建議：

1. 制止劳动者不断从乡村迁入城市。

可是，如果要使乡下人留居在农村，就必須使他在那里的生活过得去：如果要对所有的人都公正，农村的无产者应当得到和城市的无产者同样好的待遇。所以既需要在工厂中进行改革，也需要在农村中进行改革；并且当政府进入工厂时，政府也应当拿起耕犁来！在这种逐漸的侵入过程中，独立的耕种、专屬的土地、财产等等結果将变成怎样呢？

2. 对于每种职业，确定一个适中的、可以随时随地变动的并以某种資料为根据的工資。

这个措施的目的是保证劳动者的生計，保证所有人的利潤，同时迫使后者，如果不是为了别的理由，那就是为了謹愼起見，牺牲他們一部分的收入。可是我說，归根結柢，这一部分是会增多起来的，直到在无产者和所有人能够得到平等的享受为止。因为像我們已經屢次有机会指出的那样，資本家的利息——换句話說就是不劳动者的收益——由于劳动者的力量、产品和交换的增多而趋向于不断减低，并通过經常的縮减而趋于消灭。因而在布朗基先生所主張的社会中，平等不是最初就获得实現，而是有可能存在；因为，虽然所有权表面上似乎是工业封建制，它不再是专屬和并吞的一个要素，而只是一种分割的特权，但它不久就将由于无产阶級

① 布朗基先生的教程，1840年11月27日的演讲。

在思想上和政治上的解放而过渡到絕对的平等——其絕对程度至少是像这个世界上任何絕对事物所能达到的那样。

为了简洁起見，我把那位教授所列举的許多理由略而不提，这些理由是他为了支持他称之为他的烏托邦的社会（据我看来，他这样称呼是过于謙逊了）而举出来的。它們只能用来毫无疑問地証明，在所有那些使大家听得厌煩的激进主义的江湖派中，沒有一个人能在思想的深刻和清晰方面及得上那位大胆的布朗基先生的。

3. **国营工厂只应当在普通工业不振的期間开工！在这样的时期，它們应当像龐大的堤閘那样打开来宣泄劳动群众的巨流。**

但是，先生，私营工业的停頓是生产过剩和缺乏銷售市場的后果。所以，如果生产在国营工厂中继續进行的話，危机怎能結束呢？无疑地，要通过商品普遍跌价，以及归根到柢，要通过把私营工厂改变为国营工厂才能加以結束。另一方面，政府需要資金来支付工人的工資；可是怎样去得到这笔資金呢？通过捐稅。那么，在什么上面去征收捐稅呢？在財产上去征收。这样，您就是要所有人的工业，为了反对它自己并用它自己的錢去維持另一种它无法与之竞爭的工业。您认为，在这种致命的循环中，利潤的可能性——簡单点說也就是所有权——結果将变成怎样呢？

感謝上帝！地位的平等已在公立学校中进行讲授；让我們不要再害怕革命吧。如果所有权的最坚决的敌人希望消灭它的話，他就不能采用一种更为聪明和更为有效的办法了。所以，大臣們、議会議員們、經济学家們，鼓起勇气来吧！赶快抓住这光荣的主动权吧；让那些从科学和权力的高处发出的平等的口号在人民中間反复加以背誦吧；让它們震撼无产者的心胸，使特权的最后的代表人物的行列中产生惊恐情緒吧！

有利于迫使所有人去支持国营工厂和公营制造厂的社会趋势

十分强烈，以致几年以来，在选举改革的名义下，这种趋势已特别成为当代的問題了。人民把这个选举改革紧握不放，好像它是一个誘餌似的，并且有如此許多野心家或者在要求它或者加以譴責，它到底是什么呢？它就是承认广大群众在税收的定額上和在法律的制定上有发言权；这些法律的宗旨差不多总是在于保护一些物质上的利益，它們或多或少地牽涉到一切税收或工資的問題。可是，早就受到了他們的报紙、剧本[①]和歌曲[②]的教育的人民如今已經懂得，要使捐税得到公允的分担，它应該是累进制的，并且主要应当由富人来担負，——就是应当从奢侈品上去征收，等等。您可以确信，一旦人民成为議院中的多数，他們少不了要应用这些教訓的。我們已經有了一个公共工程部。国营工厂将继之而来；結果所有人的收入超过工人工资的部分很快将被存到国家的劳动者的金庫中去。您难道看不到，在这个进程中，所有权就会像过去的貴族那样，逐漸变成一种名义上的称号，一种在本质上純粹是荣誉性的称号嗎？

或者是选举改革将不能滿足人們对它的期望，将使无数拥护它的人感到失望，或者是它将不可避免地产生一种把我們現在所享受的絕对权利改变为占有权的結果；那就是，如果現在的选举人是由財产产生的話，在改革完成之后，公民，就是生产者，将成为占有人。[③]因此，激进派說得很对，据他們看来，选举改革不过是一种手段；但是当他們对于結局保持緘默时，他們就表現出或者是完全的无知或者就是一种不必要的隐諱。不应当对人民和有权势的人

① 在《馬札尼埃罗》一剧中，那波利的漁民在楼厢内观众的鼓掌声中，要求对奢侈品征收捐税。

② 播种田地吧，无产者，
将来前来收割的却是那个不劳而食者。

③ “在某些国家中，某些政治权利的享受是由財产的数量来决定的。但是在这些

有所隐秘或保留。在发表自己的見解时，誰采取躲躲閃閃和不老实的态度，誰就是使自己蒙受耻辱，也就是不尊重他的同仁。人民在有所行动之前，需要知道全部的眞实情况。誰敢玩弄他們，誰就会遭到不幸！因为人民是輕信的，但他們是坚强的。所以让我們告訴他們：提出的这項改革只是一种手段——一种屡次試用过的并且到現在为止并未生效的手段，——但选举改革的合理目标是財产的平等；这个平等本身不过是一种新的手段，它具有更高的和最終的目标，那就是挽救社会，重振道德和宗教，以及复兴詩詞和文艺。

如果再进一步地强調我們这个时代的傾向平等的趋势，是会使讀者感到不耐的。此外，有很多人对現今的时代加以非难說，在他們看来，把全国人民大众的、科学的和有代表意义的趋势暴露出来是得不到絲毫好处的。他們迅速地承认那些从观察中得出的推論的确切性，把他們自己局限于对事实作出籠統的非难，并且絕对否认它們是正当的。“从过去十年間人們的言行来看，”他們說，“难怪这个平等的气氛要使我們陶醉了！……你們不看見社会正在瓦解，我們正在为一时的迷恋精神所支配么？”

所有这些重生的希望不过是死亡的預兆；你們的胜利之歌像是临死时的祈禱！你們的号角的响声宣告了一个垂死者的洗罪仪

同样的国家中，就行使这些权利所必具的資格而言，与其說財产是具有賦予性的，还不如說它是表明性的。与其說它是这些資格的原因，还不如說它是这些資格的可以揣測的凭证。”（劳西：《刑法論》）

劳西先生的說法不能由历史加以证实。財产是行使选举权的根据，不是一种資格的推定——一种直至最近才流行的、极端荒謬的观念——，而是一种忠实于現行秩序的保证。选举团体是那些希望維持財产的人为了反对那些不希望維持財产的人而結成的同盟。如果有必要的話，可以有成千种文件、甚至是官方的文件来证明这一点。至于其余的事情，現行制度不过是地方自治制的继續，这种地方自治制在中古时代的产生是与封建制度有关的——一种压迫性的、恶作剧的、充滿着偏狭感情和卑鄙手段的制度。

式。文明正在崩潰中毁灭：你們这些最低下的人还会再墮落(Imus, imus præcipites)!

这样的人否认上帝。我可以满足于这样的答复：1830 年的精神是維持那已被違犯的宪章的后果；这个宪章是从 1789 年的革命中产生出来的；1789 年的革命意味着三級会議的抗議权和市鎮的自治权；这些市鎮隐含着封建制，后者又隐含着侵略、罗馬法、基督教等等。

但是有必要作更进一步的观察。我們必須彻底了解古代制度的最主要部分，深入到社会的深处并揭露平等的这一弥漫于全社会的不可摧毁的影响，这种影响是正义的上帝灌輸到我們的灵魂中来的，并自动地在我們的一切工作中表現出来。

劳动是和人并存的；它既然是生存的条件，所以它是一种义务："在你汗流滿面的时候，你才有面包吃。"劳动不仅是一种义务，它是一种使命："上帝把人安置在果园中叫他去加以整頓。"我还要补充說：劳动是平等的起因和方法。

把两个人抛棄在一个荒島上，一个是身材高大、强壮和活潑的；另一个是孱弱、胆小和喜欢呆在家里的。后者就将餓死；而另一个则是老练的猎人、熟练的漁夫和不知疲倦的农夫，他能供应自己以充足的粮食。在这种为让·雅克[①]所如此心爱的自然状态中，可以想像有多么大的不平等！但是让这两个人会聚在一起并互相团結起来：第二个人就立刻会去料理炊事，負責管理家务，并且注意粮食、床铺和衣服；只要那个比較强壮的人不濫用他的优越地位去奴役并虐待他的同伴，他們的社会地位将完全是平等的。这样，通过劳力的交换，那些自然上的不平等就互相抵銷，各人的才干就

① 按这就是卢梭的名字，作者表示同他熟識，不呼其姓。——譯者

能結合起来，力量也就可以得到平衡。只有在穷人和貴族之中才能发見强暴和懶惰。政治經济学的哲理就在于此，人类的亲如手足的友誼的奥妙之处也在于此。这就是智慧（Hic est sapientia）让我們从假設的純自然状态进入到文明状态中来吧。

我願意和經济学家們一起假定，通过出租生产工具而从事生产的地主，在社会建立起来时每英亩可耕的土地可以得到若干蒲式耳的谷子。在劳动力薄弱和产品种类不多的期間，比起劳动者来，地主是有权势的；他所得到的东西比一个老实人所能得到的部分多十倍、一百倍。但是假使劳动由于发明的增多而增加了它的享受品和需用品，并且假使所有人要想享受新产品，他就不得不一天一天减少他的收入；并且既然原先的产品在价値上与其說趋向上升，不如說漸趋下跌，——由于不断增加的新产品可以作为原先的产品的补充——結果就是不劳动的所有人趋于穷困的速度，同公众繁荣的增加来得一样快。“收入”（先生，我喜欢援用您的詞句，因为对于經济学上的这些基本原理，要举出太好的根据是不可能的，并且因为我自己不能把它們說明得更好），“收入，”您曾經說，“由于資本的增加而趋于消灭。一个今天拥有两万镑收入的人，就不如五十年前拥有同样数額的收入的人那样富有了。一切財产将成为不劳动者的負担并将必然轉入能干和勤劳的人的手中去的时代正在到来①……”

要想过所有人那样的生活，或要想消費而不从事生产，那就必須依賴別人的劳动而生活；換句話說，就必須殘害劳动者。所以随着工业的发达，各种各样屬于主要必需品的資本的所有人也就以同等的速度增加他們的田租，并在这方面比那些为了巩固所有权

① 12月22日的讲演。

而主張减低利息的經济学家更关心自己的特权；而这些資本所有人的做法就是以上述的原理为根据的。但是那个罪行是无用的：劳动和生产在增加；不久，所有人将被迫去劳动，并且所有权就会消失。

所有人是一个对于生产工具握有絕对控制权、自己不去使用这个工具而要求享有它所生产出来的产品的人。为了这个目的，他就把它出租；并且我們剛才曾經看到，劳动者就因这个租約而得到一种交换的力量，这个力量是迟早会消灭收益权的。首先，所有人不得不允許給与劳动者一部分的产品，因为不然的話，劳动者就不能活下去。不久，后者通过他本行的发展，找到一种方法，可以收回他給与所有人的那些产品的一大部分；所以，最后，享受的物品不断增多，而不劳动的人的收入却始終沒有变动，于是所有人在耗尽了他的財源之后，就开始想到要自己去劳动了。生产者的胜利就这样确定了。劳动开始使天平傾向于它自己的那方面，并且由商业来导致平衡。

人的本能是不会发生差错的；正如在自由状态下职能的交换必然导致人与人之間的平等一样，商业——或者就是与职能交换相同的产品交换——是平等的新起因。在所有人不从事劳动的期間，无論他的收入小到怎样，他总还享受着一种特权；劳动者的福利可能与他相等，但地位的平等是不存在的。可是所有人一旦成为生产者，——因为他只能把他的特殊产品和他的租戶或受委托人进行交换——这个租戶、这个被剝削的人，如果不遭到强暴的对待，迟早将从所有人那里获得利益，并将迫使所有人在他們各自的产品交换中把靠資本得到的利息归还給他。因此，在用一种不公平来清算另一种不公平的时候，締約的两造当事人就变成是平等的了。所以当自由占优势时，劳动和交换可以导致財产的平等；服

务的相互性可以消除特权。所以历代的和一切国家的专制君王要掌握商业的控制权；他們希望使他們臣屬的劳动不致成为暴君貪婪的障碍物。

直到这时为止，一切是按照自然的順序发生的；沒有預謀，沒有巧計。整个进程只是被必然的規律所支配。所有人和劳动者不过順从着他們的欲望行事。因此收益权的行使——对生产者进行掠夺的技巧——在这文明的第一阶段——是由肉体上的虐待、殘杀和战爭来决定的。

但是在这个时候，就进行着一个反对資本家的巨大而复杂的阴謀。被剝削者利用商业这一工具来对付剝削者所用的武器，——这个商业的工具是一个奇妙的发明，起初就被贊成所有权的道德学家所譴責，但无疑地也被劳动的天才和无产者的米涅瓦女神①所鼓舞。

弊害的主要原因在于所有各种資本所具有的积累作用和固定性——使那被傲慢的不劳动者所奴役和卑視的劳动者不能获得資本的那种固定性。人們感到有必要分割財富并使它成为流动的，使它便于携带，使它从占有人的手中轉移到工人的手中去。劳动者发明了貨币。后来，这个发明由于兌換券和銀行而得到新生和发展。因为所有这些事物在本质上都是相同的，并且是从同一的心理出发的。第一个想出用貝壳、宝石或一定分量的金屬来代表一种价値的观念的人，就是銀行的眞正发明者。实际上，一块錢币是什么呢？它是一張銘刻在坚固而耐久的物质上的、带有购买其自身的价格的兌換券。遭受到压迫的平等就可以利用这种手段来嘲笑所有人所做的那些努力，并且公正的天平秤第一次在商人的

① 見本书第449頁譯者注。——譯者

店鋪中获得了校正。那个圈套是巧妙地安排好的，它的目的完成得很彻底，因此在不劳动者的手中，錢币就仅仅变成一种容易消散的資財、一种虛假的象征、一种財富的影子。一位卓越的經济学家兼淵博的哲学家是把下面一句話作为座右銘的守財奴："当一个金币被交換的时候，它消失了。"所以我們可以說："当不动产被变換成貨币时，它就算完了。"这可以解釋历史上經常发生的事实，就是那些貴族——不从事生产的地主——曾經到处被經营工商业的平民所剝夺。在意大利諸共和国形成时尤其是有这样的情况，它們是在中古时代从封建主的穷困中誕生的。我不打算追述因这个問題而想起的一些有趣的事情；我只能复述历史家的证言，并以改变的形式陈述当今經济学上的論证。

如今拥有土地并从事工业的貴族的最大敌人，即平均財富的不断的提倡者，就是銀行家。通过他，广闊的草原被分割开来，高山变更了它們的位置，公共广場上生长出森林来，这个半球为了另一个半球而从事生产，地球的每个角落都有它的用益权。通过銀行这一工具，不断地产生新的財富，利用这种工具（它早就成为自私心所不可缺少的了），可以把擱呆的資本从不肯輕易放棄权利的所有人的手中夺走。銀行家立刻成为最有权势的財富創造者，同时又是人造的和大自然的产品的主要分配者。可是，由于那种最奇怪的矛盾現象，这同一的銀行家就是那个永远由財魔所授意的贏利、利息及重利的最无情的征收員。銀行家所执行的职务的重要性使我們忍受着他所征收的捐税，虽然心里不是沒有埋怨。可是，既然无論什么事情都不能避免它的天定使命，既然一切存在着的东西都不能規避它为此而存在的那个目的，所以銀行家（現代的克利苏斯）总有一天会变成平等的恢复者。在追随您的脚步时，先生，我已經举出了理由；就是資本愈增多，利潤就愈減少，因为資

本的增加——要求更多的劳动者，如果沒有劳动者，它是不能生产的——将永远造成工資的提高。由此可知，身为今天財富的吸引筒的銀行是注定要做人类的管帳員的。

錢財平等这句話，好像是談起了我們这个尘世所不了解的另一个世界时的情况那样，使人們感到激动。有些人，激进派也好，溫和派也好，一提到这个观念，他們就充滿着憤怒。那就让这些愚蠢的貴族取消那些由于互助的远見而創办的商业公司和保險公司吧。因为所有这些完全出于自发的和不受任何要求平等的意願拘束的社会实际情况，都是平等的本能的合法成果。

当立法者制訂一条法律时，他其实不是在制造法律，——他不是在創造法律；他是在叙述法律。在从事关于公民道德、民事和政治关系的立法工作中，他并不表示任何武断的意見；他說明概括的观念，——就是支配着他所考慮的問題的較高的原理；总之，他是法律的宣告者而不是它的发明人。所以，当两个或两个以上的人在他們之間通过双方訂約而組成了一个工业的或保險的社团时，他們认識到他們过去在自私和独立不羈的謬誤精神的支配下孤立起来的利益，都是通过它們的內在本质并通过它們相互的牵連关系而紧密地联系着的。他們实际上并不是用一种出于私願的行为把自己約束起来的：他們宣誓从今以后要遵照一种早已存在的、到現在为止一向被他們所忽視的社会法則。并且这是由下列事实所证明了的：就是同样这些人只要能够避免联合在一起，他們就不会联合起来。在他們能够被引导去把他們的利益結合起来以前，他們必須充分认識到竞爭和孤立的危險性；所以有关禍害的經驗是使他們发生交际的唯一的事情。

現在我要說，为了在人与人之間树立平等，确实必須把保險、农业和商业的社团所依据的原則加以普遍化。我說，竞爭、利害关

系的孤立状态、壟断、特权、資本的积累、独占的享受、职能的居于从屬地位、个体生产、利潤或收益的权利、人剝削人，或者把这种种情况汇总在一个名称之下，就是所有权，乃是苦难和罪恶的主要原因。并且，因为已經得出了这个打击所有权和反所有权的結論，我就成为一个遭人痛恨的恶人；激进派和保守派同样指責我是应該受到迫害的人物；許多大学把它們的譴責像驟雨似的淋潑在我的身上，最尊貴的人把我当作瘋子；那些仅仅說我是傻子的人是太寬大了。唉，除非为了履行一种义务而說老实話的作家是多么不幸啊！如果他指望得到友伴的夸奖；如果他以为貪婪和自私在对他表示欽佩的时候就不給它們自己打算；如果他忽略了把他自己用三層厚的老面皮裹起来的話，——那么他就会像他該当的那样，在他的自私的事业中遭到失敗。不公正的批評、重大的挫折、对于他的錯誤野心所感到的失望，是会把他杀死的。

但是，如果不許我再在这个关于社会平衡的有意义的問題上发表我个人的見解的話，至少要让我說明我的老师們的思想，并闡述那些以政府名义提倡的学說。

先生，虽然您为了您的学院，对錢財平等的学說发表了强烈的批評，我却从来不想反駁您并与您相对抗。在傾听您的意見时，我深深地自慚形穢，不容許我参加这样的討論。因此，——如果必須說明的話，——无論您的語言与我的語言不同到怎样的程度，我們却相信同样的原理；我們所有的意見是共同的。先生，我不打算借此来暗示：您拥有一种（用学院中的用語来說）秘密傳授的学說和一种公开傳授的学說，——您內心是相信平等的，您只是出于审愼的动机和由于命令才为所有权进行辯护的。我不致于那样卤莽地把您看做是我的革命計划的同事，并且，我对您十分尊敬，决不能疑心您有什么虛伪。我不过是要說，严格的調查研究和辛勤的、形

而上学的理論研究所艰苦地給我指明的眞理，在它这方面是由您对于政治經济学的深刻了解和长期的經驗启示給您的。如果說我是經过长时期的思考并且几乎是違反了我的願望而得到了我对于平等的信念的話，那么，先生，您的这个信念却是以全部忠誠的热忱——以全部自发的天才——謹守不渝的。所以您在工艺学院的演讲教程是一种对于所有权和錢財不平等的不断的斗爭；所以您的最为博学的研究、您的最为巧妙的分析以及您的无数的观察結果，总是归結为一种关于进步和平等的公式；最后，所以您最受欽佩和贊揚的时刻，是在您被科学的翅膀带起来达到崇高眞理的那些感悟的时刻；这些眞理使平民的心起着热情的冲动，同时使怀有邪恶意向的人因恐怖而发抖。有多少次，从我如饥如渴地聆听着您的雄辯話語的座位上，我內心默默地感謝上蒼使您免去圣保罗对于他同代的那些哲学家所下的判断，——“他們知道了眞理，可是沒有把它宣布出来”！有多少次，当我在您的每次演讲中找到了給我自己辯护的理由时，我感到快乐！不，不；我既不希望也不要求得到任何不是經您自己讲过的事理。我向您的为数众多的听众請求；如果在詮釋您的理論时我曲解了您的意思，让他們来证明我是虛伪的吧。

作为薩依的一个門徒，在您的心目中，还有什么比那些海关——或者像您正确地称之为由壟断机构树立在国与国之間的栅栏——更加反社会的呢？关税壁垒制度强迫我們在法国要付四十个苏的代价才能买到在英国或比国只要用十五个苏就可买到的东西，还有什么比这种制度更加可恼、更加不公正或者更加荒謬的呢？您曾經說过，① 阻碍各种工业的专門化从而阻止文明的发展

① 1841年1月15日的讲演。

的，就是海关；使成百万的公民貧穷而使一百壟断者发財致富的，就是海关；在丰产的年景中造成饥荒的，由于禁止互易而使劳动不能从事生产的，以及把生产窒息在死亡的拥抱中的，就是海关。使各国互相嫉妒、互相敌对的，就是海关；历代的五分之四的战争根本上都是海关造成的。并且在您的热忱达到頂点时，您曾高呼說：“是的，如果为了結束这种可恨的制度，有必要使我流尽最后一滴血的話，我只要求能有足够的时間来感謝上帝认为我配得上殉道，就可以愉快地跳到那个裂口中去！”

于是，在那个庄严的时刻，我心里想：“如果在法国的每一个省都任命一位这样的教授，革命就可以避免了。”

但是，先生，通过这种主張商业自由的宏偉学說，您就使得軍事上的荣誉成为不可能了，——您就使外交机关无事可做了；在您完全廢止利潤的同时，您甚至消除了征服的意願。的确，如果叙利亚人、埃及人和土耳其人可以自由选擇他們的主人，願意同誰交換产品就可同誰交換的話，那么由誰来收回君士坦丁堡、亚历山大里亚和圣让达克，这又有什么关系呢？如果問題仅仅在于由我們还是由英国人去提高东方文化——教导埃及和叙利亚来学习欧洲的技艺，使它們懂得制造机器、挖掘运河和建筑铁路，那么为什么欧洲要对这小小的苏丹和它年老的巴夏自寻煩恼呢？因为如果在民族独立上再加上貿易自由的話，那么这两个国家的外国势力此后就只能通过生产者与生产者之間的或学徒与职工之間的自願交往的关系来发揮它的作用。

在欧洲的列强中，独有法国愉快地接受了使东方文明化的任务，开始了一种在其性质上完全是使徒式的侵入行为，——高尙的思想使我們的国家变得这样的欢乐和自豪！但是外交上的爭胜、民族的自私心、英国人的貪婪和俄国人的野心妨碍了它的前程。为

了要实現一种計划了很久的霸占行为，就有必要去压倒一个过于寬大的同盟国 神圣同盟的强盗們組成了一个联盟来反对不怕威吓和无可責备的法国。因此，在听到了这个有名的条約的消息时，在我們之中就出現了对所有权原理的異口同声的詛咒；那时这个原理是在旧的政治体系的虛伪公式之下起着作用的。所有权的丧钟好像是从叙利亚那方面响起来的；从阿尔卑斯山脉到海洋，从来因河到比利牛斯山脉，人民的良心激动起来了 整个法兰西唱着战歌，那个同盟在听到下列令人发抖的喊声时惊慌失色了：‘起来对想做旧世界的所有人的专制君王作战！起来对发出虛伪誓言的、吞噬印度的、毒害中国的、虐待爱尔兰的英国人——法国的永恒敌人——作战！起来对那些阴謀反对自由和平等的同盟国作战！作战！作战！对所有权作战！”

天意使那些国家的解放推迟了。法国将不用軍队而用以身作則的榜样来战胜。全世界的理智还沒有了解这个偉大的等式，这个等式从廢除奴隶制开始，在貴族及王权的廢墟上前进，最后必須归結为权利和錢財的平等。但是这个眞理像出身平等的眞理那样成为众所共知的日子已經不远了。大家好像已經懂得东方問題不过是一个海关的問題。那么，难道輿論眞的很难使这个观念普遍化，并終于了解到，如果海关的取消牵涉到国家所有权的廢止的話，它也就必然牵涉到个人所有权的廢止嗎？

事实上，如果我們取消海关，这个行为本身就宣告各国之間的联盟；它們之間的連带关系就得到确认，同时也就是宣告它們之間的平等。如果我們取消海关，那么联合的原則从政府达到省、从省达到城市并从城市达到工厂的过程就不会太慢了。但是到了这个时候，作家和艺术家的特权将变成怎样呢？发明、創作、改革、改进执照和专利证还有什么用处呢？如果我們的議会議員在制定一条

把海关打开一个寬大裂口的法律的同时，又制定一条著作权法律的話，他們事实上就自相矛盾，就是用一只手来推翻他們用另一只手建設起来的东西。如果沒有海关，著作权就不存在了，我們那些挨餓的作家的希望也就消失了。因为，您一定不会同善良的傅立叶的意見一样，期望著作权将有利于一个法国作家而在中国发生效力；并且也不会期望拉馬丁的一首短詩，由于享有在全世界出售的专卖权而給它的作家带来成百万的金錢！詩人的作品是他生活在那里的地方所特有的；在其他任何地方，他的作品的翻版，旣然沒有市价，就应当是免費和免稅的。可是怎么啦！难道各国有必要为了那些詩句、塑像和药酒的緣故而把它們自己放在互相监視的情况下嗎？那么我們永远将要有国产稅、城市通行稅、进口稅和通过国境稅，以及最后是海关了；并且，作为对独占的一种反作用，还会有走私。

走私！这个詞使我想起所有权的一种最可怕的形式。“走私，”您說过，[1] 先生，“是一种从政治上創造出来的罪行；它是天然的自由权的行使，在某些場合由君主的意志界說为一种犯罪行为。走私者是一个豪俠的人，一个剛强的人，他高兴地忙着为他的邻居用很低的代价买进一件珠宝、一条圍巾或者任何其他的必需品或奢侈品；国內的专卖使得这些物品变得非常昂貴。”然后，您在写了一篇关于走私者的很有詩意的专論之后，又补充了这个忧郁的結論，——說走私者是屬于曼德林[2] 家族的，他的家应該在帆桨并用的划船上！

但是，先生，您沒有叫人注意以所有权的名义用这种方法进行的可怕的剝削行为。

① 1841 年 1 月15 日的演讲。

② 曼德林，十八世紀法国有名的盜首。——譯者

据說，——我举出这个傳說不过是作为一个設想和一种例证，因为我对它并不置信，——据說当今的財政大臣的錢財是靠走私得来的。据說斯特拉斯堡的許曼先生从法国运出大量的糖，为此他得到了政府所答应給予的出口奖励金；然后，他把这批糖私运回来，重新再輸出，得到了第二次的出口奖励金，并且照样的反复做下去。請注意，先生，我不是把这段話当作事实来陈述的；我不过是照原話复述人家的傳說，不加肯定或者甚至还对它并不相信。我唯一的打算是想用一个例子来把这个观念在思想上确定下来。如果我相信一位大臣犯了这样的罪行，也就是說，如果我凿凿可据地亲身知道他做过这样的勾当，我一定要向众議院告发財政大臣許曼先生，大声疾呼地要求把他逐出內閣。

对于許曼先生来說无疑是捏造的事件，对于那些和他一样富有、在荣誉上不比他低的其他的人来說却是真实的。由那些吃人肉的人大規模地組織起来的走私，是他們輕率的牺牲者冒着艰难困苦和生命危险为了少数巴夏的利益而进行的。懶惰的所有人拿出他的商品来出售；实际的走私者，則把他的自由、名誉和生命作孤注一掷。如果事情获得成功，勇敢的僕人就可以得到他的那趟旅行的費用；利潤則落进那个懦怯的人的腰包。如果厄运或叛卖把这可恶的运貨的工具送到海关官員的手中，走私的主使人所受的損失不久就可从另一次比較幸运的航行中得到补偿。那个被宣告为坏人的代理人則被扔进监獄去同强盜作伴；与此同时，他的光荣的保护人——一个审查員 选举人、議会議員或大臣——却正在制訂关于沒收、专卖和海关的法案！

在这封信的开头，我曾表示将在我的笔下毫不放松地抨击所有权，我唯一的目的是举出一般的互相攻訐来向公众证明我的意見是正确的。但我不能不斥責这样一种可憎的剝削方式，并且我

相信这段短短的题外之言是会被原諒的。我希望所有权不会因走私所受的損害而进行报复。

反对所有权的密謀是普遍的；它是彰明昭著的；它占据了所有的人的思想，激励了我們的一切法律；它是一切理論的根源。这里，无产阶級在街上追逐所有权，那里，立法者对它設置了一道禁令；如今，一位拿了报酬来給它辯护的政治經济学或工业立法的教授①，以重重的打击在暗中破坏它；另一个时候，一个学院把它交付討論②，或者查考它的廢止过程的发展情况③。今天，沒有一种思想、沒有一种見解、沒有一个宗派不在梦想把所有权控制起来。誰也不肯坦白承认这一点，因为誰也沒有对它有所領会；簡直沒有什么人能够自发地抓住这个原因与后果、原理与推論的**整体**，而我是試图根据这个整体来說明所有权不久就将消失的；另一方面，一般对于这种权利所具有的观念过于分歧并且界說得太不严密，以致不容易很快就认可相反的学說。因此，在文学和哲学的中下級阶层，正如在普通人民中間那样，都以为廢除了所有权就誰也不能享受自己的劳动果实了；誰也不能保有专屬于自己的东西了；在家庭和自由的廢墟上将建立起一种专横的共产制了！——这是一些在某一个时期內还能起着支持那种特权的作用的妄想。

但是，在确切地界說所有权的观念以前，在从种种学說的矛盾中找出那个应当成为新权利基础的共同要素以前，让我們匆匆地注視一下所有权在历史上的不同阶段所遭遇到的变迁。各国的政治体制就是这些国家的信条的表現。这些体制的易变性 它們的

① 布朗基先生和沃洛夫斯基先生。

② 那个学院——道德和政治科学学院——的四年級所提出的命題："按照现代社团的观念，劳动組織对于工人阶級会产生什么影响？"

③ 貝桑松学院提出的命題：关于子女平分遺产的立法迄今在法国經济上和道德上所产生的后果以及将来在这些方面可能产生的后果。"

变革和毁灭，都是一些重大的經驗，給我們指出了种种观念的价值，并且可以从那些变化无穷的風俗习慣中逐漸找出絕对的、永恒的和不变的眞理。現在我們将要看到，各种政治制度必然地趋向于使地位平等起来，并且違背了这个趋势就会灭亡；无論何时何地，境遇的平等（像权利的平等一样）一向是社会的宗旨，不論是平民阶級力图利用所有权去取得政权，或者是他們——已經成为統冶者——利用政权去推翻所有权。总之，根据社会的进步，我們将看到，正义的实現在于消灭个人所有权。

为了簡洁起見，我不拟提起宗教史和基督教神学的記述：这个主題值得另写一篇单独的論文，我打算以后再来談这个問題。摩西和耶穌基督曾在高利貸和不平等①的名称之下排斥各种盈利和利息。教会本身在其最純洁的教义中始終是譴責所有权的；当我不仅攻击教会当局而且还攻击它对正义的不忠实时，我这样做是为了宗教的光荣。我要引起一个断然的答复并給基督教的胜利鋪平道路，尽管它現在已成为无数攻击的对象了。我希望有一个辯解者立即起来，根据《圣經》古代基督教著作家的著述、教会法典以及教皇主持的会議和他們的宪章，来說明教会一向总是維护平等的学說的，并把教会在教規中的自相矛盾之处归諸于暫时的必要性。这样的一种努力旣可以給宗教运动效劳，也可以給平等运动效劳。迟早我們一定会知道基督教是否能够在教会中或在教会之外得到革新，这个教会是否接受对它所施的憎恨自由和反对进步的責备。在这以前，我們将暫时不加判断，安心于把历史的教訓放在傳教士的面前。

当萊克古斯着手給斯巴达制訂法律时，他发見这个共和国是

① Πλεονεξια——較大的所有权。《圣經》拉丁文本把它譯成貪婪（Avaritia）。

在什么样的情况之下呢？在这一点上，所有历史家的意見都是一致的。人民和貴族失和。那个城市处于混乱的状态，并分裂成为两派——穷人的一派和富人的一派。社会几乎还沒有摆脫英雄时代的野蛮状态，就很快地衰微下去了。当时的无产阶級反对所有权，而所有权又反过来压迫无产阶級。萊克古斯怎么办呢？他所采取的第一个措施是有关一般安全的措施，我們現今的立法者一想到这种措施就要发抖的。他免除一切的債务；然后，他反复地采用說服和强制的方法劝导貴族放棄他們的特权，把平等重新建立起来。总之，萊克古斯在看到沒有別的办法可以調和自由、平等和法律时，他就把所有权从拉栖代孟的境內驅逐出去。我当然不希望法国去模仿斯巴达的榜样；但是值得注意的是，希腊立法者中最老的那个立法者由于彻底了解人民的本性和需要，因而比其他任何人更能評价他在行使絕对权力时所廢止的那些債务是否合法；他曾把当时的立法制度进行比較，一个神諭曾經宣揚他的智慧，——我說，值得注意的是，萊克古斯居然断定所有权与自由制度是不相容的，并且他居然认为他有責任通过一次摧毁錢財的一切差別的*政变*来开始他的立法工作。

萊克古斯完全懂得，由所有权所产生的奢侈 爱好享受和錢財上的不平等，都是社会的禍根；不幸的是，他用来維持他的共和国的方法是由政治經济学上捏造的观念和对于人心的肤淺的了解所提示給他的。因此，这位立法者錯誤地把財富和所有权相混淆，后者又和他力图排斥的无数邪恶一起重新进入那个城市：这一次斯巴达就彻底地腐化了。

“財富的輸入，”巴斯托雷先生說，“是他們所經历到的不幸的主要原因之一。但是，法律对于这些不幸采取了異乎寻常的預防方法，其中最好的就是反复进行傾向于克服欲念的道德教育。”

一切預防方法中最有效的方法应該是預先使欲望得到滿足。占有是对于貪欲的至高无上的救药，一种对于斯巴达来說是危險性最小的救药，因为在那里，錢財差不多是平等的，地位也都差不多是相同的。大体上，持斋和戒酒是适度行为的不良教师。

“当时有一条法律，”巴斯托雷先生又說，“禁止富有的人穿着比旁人較好的衣服、吃較为优美的食品并拥有較为优雅的家具、花瓶、地毯、精致的房屋”等等。所以萊克古斯希望采用使財富成为无用的方法来維持平等。如果他按照他的軍事紀律把工业組織起来，并教育人民用自己的劳力来获得他白費气力地企图使他們不得享受的东西，那他就会比原来聪明得多。在这种情况下，公民由于享有中肯的思想和愉快的情感，除了由那位立法者努力給他启发的欲望——对名誉和光荣的爱好、才干和德性的优胜——之外，就不会再有其他的欲望了。

“妇女們不許佩戴金飾和各种装飾品。”荒謬！萊克古斯死后，他的制度就敗坏了；紀元前四百年間，过去的朴素精神就已經一点痕迹也不留了。奢侈和对于黃金的渴望早就在斯巴达人中間有了发展，其强烈的程度，根据他們那种被迫的穷苦生活和不嫻于工艺的情况来看，是完全可以想像到的。历史家責备坡舍尼亚斯、萊桑德、亚吉西老斯和其他一些人由于把战争中获得的財富运入国內而敗坏了他們祖国的道德。那是一种誹謗。拉栖代孟人的穷苦一旦同波斯人的奢侈和雅典人的風雅相接触，斯巴达人的道德就必然立刻敗坏。所以，萊克古斯在試图强制人們过一种徒有其表的、自以为荣的朴素生活来启发寬厚和謙逊的精神时，鑄了大錯。

“萊克古斯对于懶惰并不感到害怕！当雅典（在这个地方，懶惰是禁止的）的一个公民被认为有罪而被判处刑罰的期間，有一个偶然在那里的拉栖代孟人請求去訪問那个由于行使了自由人的权

利而被处罰的雅典人……萊克古斯的实行了几百年的原理之一，是自由人不应当从事营利的职业…… 妇女們厌恶家务劳动；她們不像其他的希腊人那样自己紡績羊毛（据荷馬的記載，她們不是这样做的！）；她們让奴隶为她們縫制衣服。”（巴斯托雷：《法制史》。）

能有什么事比这更矛盾的嗎？萊克古斯在公民中間剝夺所有权、把所有权的最恶劣的形式——用暴力得来的所有权——作为維持生計的基础。由于这样，一个不从事实业的懶惰城市变成一个貪婪盛行的地方，那有什么奇怪呢？斯巴达人由于听凭自己的粗鄙习性的摆布，比較容易受到奢侈和亚洲式的放蕩淫乐的引誘。当軍事上的成就把罗馬人带到意大利境外的时候，他們也发生了同样的事情——法布里西烏斯的寓言的作者所不能解釋的事情。使道德敗坏的不是技艺的培养，而是由他們懶惰的和奢华的富裕所引起的墮落。財产的本性是使台达留斯的勤奋和菲迪亚斯的才干有助于它自己的荒唐的怪想和可耻的欢乐。毀灭斯巴达人的是所有权而不是財富。

当梭倫出現的时候，雅典共和国中由財产所造成的无政府状态已达到了頂点。“阿提卡的居民关于政体的意見頗多分歧。住在山岳地区的人（穷人）喜欢平民政治的体制；住在平原上的人（中产阶級）喜欢寡头政治；住在沿海地带的人則喜欢寡头和民主的混合制。由于錢財的不平等，也发生了一些其他的爭执。穷富相互之間的对立状况变得十分紧張，以致单独一个人的政权似乎是唯一可以防止当时威胁着共和国的安全的革命的办法。”（巴斯托雷：《法制史》。

貧富之間的爭吵好像成为平民政治的生活状态了，而在君主政治下，它們是难得发生的，因为一个很稳固的权力可以消除爭

論。亚里士多德曾經注意到这一点。对受制于土地法或过重捐稅的財富的压迫；下层阶級对上层阶級的憎恨（上层阶級永远有被控誹謗罪因而被判处沒收財产的危險），——这些就是雅典政治的特色．它們特別使亚里士多德感到厌恶，幷使他贊成一种有限度的君主政体。如果亚里士多德活在我們这个时代，他是会拥护立宪政体的。但是尽管对这位斯塔吉拉①人怀有崇高的敬意，一个为了所有人的生活而牺牲无产者的生活的政府，和一个为了支持无产者而劫夺所有人的政府同样是不合理的；它們两者中的任何一个都不会得到自由人的支持，更不会得到哲学家的支持。

梭倫仿效了萊克古斯的榜样。他用廢除債务——就是破产——来庆祝他的立法工作的开始。換句話說，梭倫把政府机构当作钟表那样使用，上发条时按利率的多寡調整时間的长短。因此，当彈簧松弛和鏈条脫开的时候，共和国就不免要或是复灭或是用第二次破产来恢复自己的力量。所有的古人都采用了这种独特的政策。在占領了巴比倫之后，尼赫迈——犹太民族的領袖——廢除了債务；萊克古斯廢除了債务；梭倫廢除了債务；罗馬人民在把那些国王赶走以后直到那些皇帝即位为止，一直为了爭取廢除債务而同元老院进行斗爭。后来，在共和国快要灭亡的时候以及在帝国建立以后經过很长一段时期，农业被抛棄了，幷由于过高的利率，各省人口都减少了，因而那些皇帝就把土地无偿地贈送給任何願意耕种的人，——这就是說，他們廢除了債务。除了走到另一极端的萊克古斯之外，誰也不曾觉察到，重要的問題不在于用一次政变来使債务人免除債务負担，而在于防止将来負債。相反地，

① 斯塔吉拉，亚里士多德的誕生地。——譯者

最民主的政府則始終是专門以个人所有权为基础的；因此，所有这些共和国的社会因素是公民之間的斗爭。

梭倫曾經通令調查所有的錢財，根据結果調整了政治上的权利，給与大的所有人以較大的勢力，建立了权力的平衡，——总之，把紛爭的最积极的因素規定在宪法中；仿佛他不是人民选举出来的立法者，而是人民的最大的敌人似的。事实上，把平等的政治权利給与地位不平等的人們，岂不是鹵莽到极点了嗎？如果一个制造商在把他的全体工人結合在一个合股公司里的时候，把諮詢权和审議权給与其中的每一个人——就是說使他們全都成为工厂的主人，——那么，这个主人地位的平等会保证使工資不平等的情况继續下去嗎？那就是用最簡单的說法表述的梭倫的整个政治体系。

"在給与所有权一种公正的优势时，"巴斯托雷先生說．"梭倫尽其所能地补救他最初的职务上的行为，——債务的廢除……。他认为他是依靠治安才能在既得权利和天然的公平方面作出这种重大的牺牲的。但是，侵犯个人所有权和书面契約的行为，是公法的一篇不好的序言。"

事实上，这样的侵犯行为总是受到很大的懲罰的。在1789和1793年，貴族和教士的财产被沒收，聪明的无产者发了財；如今，这些人成为貴族之后，正在使我們对于我們祖先的劫掠行为付出昂貴的代价。那么現在該怎样办呢？我們不应該侵犯权利，而应該恢复权利。現在，如果剝夺某一个人的財产而把它贈給别人，并且事情就到此为止，那是一种侵犯正义的行为。我們应当逐步降低利率，組織实业，使劳动者和他們的职能結合起来，并对巨額的錢財进行一次調查登記，其目的不是为了給与特权，而是为了让我們可以采用給与它們的所有人一笔終身年金的办法来贖买这些錢

財。我們应当大規模地应用集体生产的原則，給予政府以支配一切資本的优越地位，使每个生产者負起責任来，廢除海关，把各行各业轉变为一种公共的职能。这样，巨額的錢財就可不必通过沒收或暴力而归于消失；个人占有制就可不必經过共产制而自动地在共和国的监督之下建立起来；并且地位的平等将不再单純由公民的意志来决定了。

在从事写述罗馬人的作者中，包胥埃和孟德斯鳩在第一流的行列中占有卓越的地位；前者通常被认为是哲学史的創始人，而后者則被认为是法学和政治学方面的最淵博的作家。但是应当指出，这两位偉大的作家由于都沾染着他們同时代的和他們职位上的偏見，完全沒有能够說明罗馬人的兴衰的原因。

只要包胥埃限于作一些描述，他总是值得欽佩的。例如，除其他一些篇章外，他給我們描述了波斯战爭以前的希腊情况，这段文章好像曾使台莱馬克斯得到了启发；雅典和斯巴达之間的对比，这从包胥埃以来已經作过二十次了；关于古罗馬的風俗和特性的叙述；最后是結束《論世界史》的那篇高超的結論。但是，当这位著名的历史家在論述原因时，他的理論是有錯誤的。

"护民官始終是贊成把略取的土地或由出卖这些土地所得的收入分給公民的。元老院則坚决反对那些使国家遭受损失的法案，要把土地的代价撥归国庫。"

这样，按照包胥埃的說法，受到內战的最早的和最大的禍害的，乃是人民；这些快餓死的人民要求把他們流血略取的土地分給他們去耕种。那些买了土地来把它們交給奴隶的貴族，对于正义和公共利益却較为重視。对人們的見解的影响是多么渺小呀！如果把西塞罗和格拉古兄弟所扮演的角色調換过来，那么，不是由护民官的叫囂而是由那偉大演說家的雄辯喚起其同情心的包胥埃，

就会用一种完全不同的目光来看待土地法了。这时他就会懂得：国庫的利益不过是一种借口；当略得的土地提出拍卖时，貴族赶快买进，以便从这些土地的收益中得到好处，——而且他們确信迟早可以收回付出的代价，以换取他們供給共和国的粮食，或者换取群众只能向他們购买的生活必需品，而这些群众有时是由于所提供的劳务、有时是由于穷困而获得国家的酬劳或貼补的。因为一个国家并不从事积蓄；相反地，公家的資財总是回到人民的手中去的。所以，如果某一部分人是主要必需品的唯一出卖者，那么結果就是，国庫在他們的手中来回經过时，就会把不动产在那里存儲和积累起来。

当米尼聶烏斯給人民讲述他的关于四肢和胃的寓言时，如果有人对这个讲故事的人說，胃把它无偿地接受的营养物质无偿地給与四肢，而那些貴族却只肯在支付現金的条件下才把东西給与平民，只肯在高利貸的条件下才借錢給平民，那么，他无疑地会使那个詭計多端的元老啞口无言，并且会把人民从一个巨大的負担下拯救出来。元老院的元老只是他們自己的系統的元老。至于普通人民，他們都被当作一种血統不純的族类，可以加以剝削，可以向他們征收捐稅，可以听凭主人的高兴和安排而使他們从事劳动。

按一般的情况說，包胥埃对人民是不怎么关怀的。他的君主政治的和神学的本能，只知道权力、順从和在慈善的名义下的施舍。这种不幸的气质經常使他把征象誤认为原因；他那深受贊揚的淵博知識是从他的作家那里抄襲得来的，毕竟沒有什么了不起。例如，当他說“共和国的紛爭以及最后它的崩潰是由公民的嫉妒和他們的发展到了不可容忍的极点的对于自由的爱好所造成”的时候，我們是不是不禁要問他这种**嫉妒**是什么造成的呢！——什么东西使人民激发起**对于自由的极端的不能容忍的爱好**呢？如果回

答説，这是由于道德的敗坏，由于不顾过去的穷困，由于放蕩、奢侈和阶級嫉妒，由于格拉古兄弟的反叛性格等等，那是不中用的。为什么道德会敗坏呢，貴族与平民之間的那些永恒的紛爭是从哪里产生的呢？

在罗馬，像在所有其他的地方一样，富人与穷人之間的紛爭并不是直接由对財富的欲望造成的（就一般的情况来説，人們并不垂涎他們认为不应当得到的东西），而是由于平民的一种天然的本能，这种本能使他們到共和国的宪法中去寻求他們的苦难的原因。这就是我們今天正在做的事情；我們不是要求变更我們的公共經济，而是要求来一次选举上的改革。罗馬人民希望恢复社会契約制度，他們要求改革，請求修訂法律和設置新的官职。那些絲毫不感到不滿的貴族則反对任何革新。財富总是保守的。可是人民克服了元老院的抵抗；选举权得到了很大的扩展；平民的权利得到了增加，——他們有了自己的代表、自己的护民官和自己的执政官：但是纵然有了这些改革，共和国沒有能够得救。当一切政治上的应变方法已經用尽，当內战使人民陷于枯竭，当罗馬那些皇帝把他們染有鲜血的外衣脱下来掩盖那正在毁灭帝国的毒瘤时，——由于积累的財产始終受到尊重，并且因为战火永远不熄，所以那个国家就不得不在火焰中灭亡。皇权是一种妥协的办法，它保护富人的財产，并从非洲和西西里运进小麦来养活无产者；它是一个双重的謬誤，因为它靠多血症摧毁了貴族，并用饥餓摧毁了平民。最后只剩下一个眞正的所有人——皇帝，每一个公民都变成他的臣屬、諂媚者、帮閑或奴隶；并且当这个所有人崩潰的时候，那些从他桌子底下拾取面包碎屑的、当他放声笑謔时陪着他欢笑的人也就随着灭亡了。

孟德斯鳩在探索罗馬衰亡的原因时，所得的成就并不比包胥

埃的更好；事实上，我們可以說，这位审判长只是发展了那个主教的观念。如果罗馬人在他們的征略行动中較有节制，对他們的同盟軍較为公正，对战敗者較为人道；如果貴族的貪心比較小一些，皇帝的不法行为比較少一些，人民的猛烈性格比較差一些，各阶級的腐化程度淺一些；如果……等等——帝国的尊严也許可以得到保全，罗馬也許可以保持世界的王座！这就是从孟德斯鳩的学說中所能推断出来的全部內容。但是历史的眞实情况不在这里；世界的命运不是由这样一些不重要的原因决定的。人們的热情，像时間的偶然性和气候的变化那样，可以用来維持那种推动人类前进并产生一切历史变革的力量；但是那种热情不能說明这些力量。帕斯卡所說的一粒沙子只能造成一个人的死亡，如果先前的行动沒有規定那些由这个死亡作为先导的事件的話。

孟德斯鳩博覽群书；他精通罗馬的历史，十分熟悉他所讲到的民族，清楚地知道为什么他們能够战胜敌人并統治世界。在閱讀他的文章的时候，我們贊美罗馬人，但是我們并不喜欢他們；我們看到他們的胜利而并不感到高兴，我們看到他們的衰亡而并不感到悲哀。孟德斯鳩的著作像所有法国作家的著作那样，是精巧地組織起来的，——生气勃勃，妙語联珠，并且充滿着有見識的解說。他令人喜悅，使人感到兴趣并获得教益，但是沒有能发人深思；他不是用深奧的思想来取胜的；他不是用高超的理智或恳切的情感来提高思想的。如果我們要在他的著作中寻求古代的知識、原始社会的特征或者关于其風俗和偏見直到共和国末期还存在的英雄时代的記述，那是徒劳的。維哥在描述具有可怕特征的罗馬人时，把他們說成是可以原諒的，因为他指出：他們的一切行为都是受原先存在的思想和习慣的支配的，他們可以說是受他們所沒有意識到的一位地位較高的神灵的慫恿的；罗馬人的殘忍引起孟德斯鳩

的反感，但是沒有得到解釋。所以，作为一个作家，孟德斯鳩給法国文学带来了較大的光荣；作为一个哲学家，他敌不过維哥。

在罗馬，財产原来是国有的，不是私人的。努馬是通过分配那些由罗墨路斯掠得的土地而建立个人財产的始作俑者。努馬所实行的这次分配的实数多少？对于个人規定了哪些条件，国家保留了哪些权力？什么也沒有說明。存在着錢財的不平等，共和国根本放棄它对公民財产的优越的支配权——这就是努馬的分派土地的初步結果，公正地說，他可以被当作是罗馬历次革命的发起人。正是他規定了对于台尔米努斯神——私有財产的保护者和意大利最古老的神之一——的崇拜。正是努馬，他把財产放在朱匹忒的保护之下；他摹仿伊特魯里亚人，希望使土地測量員充当祭司；他給地籍工作創制了一套礼拜仪式，給划定地界的工作規定了供奉的仪式，——总之，他造成了一种財产的宗教。① 如果这个神圣的国王沒有忘掉一件主要的事情，即确定每个公民能够占有的数量和根据什么条件他才能够占有，那么，所有这些異想天开的想法就会利多于弊。因为，既然財产的本质是通过附加和利潤而不断增加，既然出租人将利用各种机会来应用財产所固有的这条原则，那么由此就可以推断，財产利用它們的天然潜力和保护着它們的宗教外貌而趋向于互相兼幷，錢財有无限度地增减的趋势，——一种必然导致人民破产和共和国崩潰的过程。罗馬的历史不过是这条規律的产物。

塔尔昆王族剛被逐出罗馬，君主政体剛被廢除，等級之間便立刻开始爭吵。公元前494年，平民脫离其他的阶层到圣山去，这就导致了护民官职位的設立。那些平民感到不滿意的是什么呢？他

① 同样的或类似的風俗在各国都曾有过。除其他一些著作外，可参考米歇萊所著《法国法律的起源》和格林姆所著《德国法律的古制》。

們所不滿意的是：他們穷困，他們由于償付所有人——高利貸者(faeneratoribus)——的利息而弄得精疲力尽；为了貴族的利益而管理国事的共和国絲毫不給人民做事；平民被交給他們的債权人随意处置，这些債权人可以出卖他們本人和他們的子女，并且他們既沒有炉灶又沒有家，他們維持生計的要求遭到拒絕，同时利率則保持在它的最高点等等。有五个世紀之久，元老院的唯一政策就是回避这些合理的控訴；虽然有护民官的毅力，虽然有格拉古兄弟的雄辯，虽然有馬里烏斯的暴力和凱撒的胜利，这种可恶的政策竟然大获成功。元老院一味拖宕；护民官提出的措施可能是好的，但它們是不合时宜的。大家一致承认应当要有所作为；但首先人民必須重新开始履行他們的責任，因为元老院不能对暴力让步，并且武力只能根据法律来行使。如果人民由于尊重法治而采納这个美丽的劝告，那么元老院就凭空制造困难；改革的措施被擱置起来，它也就此沒有下文。相反地，如果无产者的要求变得过于迫切的話，元老院就来一次对外宣战以維持罗馬貴族，那些邻邦也就被剝夺了自由。

但是，战爭的阴謀不过使平民流于穷困的过程停止一下。从被征服的国家沒收得来的土地立即被列为国家的地产，即作为国有土地(ager publicus)，并且这样的土地是为了国庫的利益而进行耕种的，或者，像常常发生的情形那样，它們被拍卖出去。它們之中沒有一块是給与无产者的。这些无产者和貴族及騎士不同，他們不能依靠胜利而得到用来买进这些土地的款項。战爭从来沒有使兵士发过財；大規模的掠夺一向都是将軍們干的事。奥什罗和其他二十个将軍的先鋒队在我們的軍队中是聞名的，但是从来沒有听說有一个士兵发了財。在罗馬，最司空見慣的控訴是：侵占公款、勒索、挪用款項、掠夺，这些行为在外省是由軍队带領发生的，

还有是在其他的公职上发生的。所有这些控告都是由于法官的舞弊、受賄或者由于原告放棄訴追而沉寂下来的。到了最后，罪犯总是被允許平安地去享受他的賍物；他的儿子只是由于他父亲的罪行而受到更多的尊敬。并且事实上也不能不是这样。如果每一个議会議員、上議院議員或公职人員可以被傳喚去說明他的錢財的来源的話，我們将产生什么結果呢？

“貴族們擅自独占地享受国有土地；并且像封建主那样，把他們土地中的某些部分贈送給他們的下屬——贈与人随意可以收回的一种完全不稳固的让与物。相反地，平民則仅有权享受留給他們公用的一小块牧場：一种极不公平的情况，因为，由于这样的結果，穷人所担負的捐稅——戶口捐(census)——就比富人来得重。事实上，貴族总是豁免他們本应繳納的作为国有土地出让的代价和凭证的什一稅的 并且，在另一方面，如果只有公民的財产才被課稅（我們有充分理由可以这样相信），貴族的占有物却是不納稅的。”（拉布賴：《財产史》。）

为了彻底了解上面这段引文，我們必須知道，只有公民的地产——就是說，无論是在努馬分地时买到的或是后来从財务总管手中卖出来的与公共土地无关的地产——被当作財产；对于这些財产，征收一种捐稅、即戶口捐。相反地，由于公共土地的租让而得到的地产（須付一笔輕微的租金）則被叫做占有物。因此，在罗馬人中間，有一种所有权和一种占有权約束着全部地产的管理。現在，无产者的願望是什么呢？他們认为应当利用公共的土地而显然不是私人的財产来把占有权利——单純的占有权——扩展到他們身上。总之，无产者要求成为他們在征战中得来的土地的租戶。貴族由于他們的貪婪始終不願同意这个要求。他們在尽量买进这种土地之后，还想方設法取得其余的土地作为占有物。在这些土

地上，他們使用奴隶进行耕作。由于富人的竞爭，人民既买不到土地，又租賃不起土地，因为——用他們自己的双手去耕种——他們不能保证提供一笔与土地在奴隶耕种下所产生的收益相等的租金，所以人民永远得不到占有物和財产。

內战在某种程度上减輕了群众的痛苦。“人民投軍到野心家的麾下，以便用武力得到法律所拒絕給他們的东西——財产。一块殖民地就是得胜的兵团的酬报。但它已經不再是国有土地了；整个意大利都处于那些兵团的任意处置之下了。国有土地几乎完全消失了……但是禍害的根源——积累起来的財产——却比以前更有力了。”（拉布賴：《財产史》。）

我所援引的作者沒有給我們說明，为什么內战之后的分割土地的过程并沒有制止积累起来的財产的并吞現象；这个遺漏是容易补充的。从事耕种所必需的东西不仅仅是土地；流动資本也是必要的，——牲口、工具、馬具、一所房屋、一笔垫款等等。从独裁者手里得到报酬并被解散出来的殖民者从哪里去得到这些东西呢？从高利貸者的錢袋中；也就是說，从貴族的錢袋中；最后，由于高利迅速增加和地产被扣押，所有这些土地終于都回到貴族手中。薩魯斯在他关于卡提利納的密謀的陈述中，告訴我們这个事实。那些参加密謀的人都是苏拉部下的老兵，他們从他那里得到了座落在阿尔卑斯山脉以南的高卢地区、托斯卡那地区和那半島上的其他地区的土地，作为他們效劳的报酬。自从这些从債务中解放出来的殖民者离开了他們的队伍并开始从事耕种起不到二十年，他們就已經被高利貸弄得焦头烂額，差不多破产了。由債权人的勒索所造成的穷困就是这次密謀的起因。这次密謀几乎煽动了整个意大利，并且如果有一个比較卓越的領袖和比較充足的財力，本来是可能成功的。在罗馬，人民群众是贊助密謀者的——平民都

贊成卡提利納的密謀(Cuncta plebes Catilinæ incepta probabat)；同盟者对于貴族的强盜行为都感到厌恶；从阿洛勃罗奇人(薩瓦的居民)那里来的代表为了他們債台高筑的同胞到罗馬来向元老院提起上告；总之，反对大所有人的控訴是具有普遍性的。“我們請求人們和天神們前来作证”，卡提利納的兵士、即沒有奴隶的罗馬公民說，“证明我們拿起武器来既不是为了反对祖国，也不是为了攻击任何人，而是为了保卫我們的生命和自由。我們大部分人悲慘、穷困，失去了故乡，由于高利貸者的强暴和殘忍，我們都被剝夺了名誉和錢財，我們沒有权利，沒有財产，沒有自由。”

卡提利納的坏名声，以及他的凶狠的計策、他的同謀者的魯莽、几个人的叛变、西塞罗的策略、伽图的发怒和元老院所造成的恐怖，破坏了这个計划。这个計划作为向富人进軍的先例，本来是可以拯救共和国并給与世界以和平的。但是罗馬躲避不了它的命运；它的放纵的漫游还沒有达到終点。从来沒有一个国家能够通过突然的、意外的轉变而避免应受的懲罰。要知道，那个“永恒的都市”的长期不断的罪行是不能单凭屠杀几百个貴族就了結的。卡提利納阻碍了神所安排的报应，所以他的密謀失敗了。

大的所有人借助高利貸、田租和种种利潤来并吞小的所有人的行为在帝国各处都是常事。最誠实的公民都以高額的利率来投放他們的金錢。① 伽图、西塞罗、布魯土斯，所有以节儉聞名的斯多噶派，儉朴的人(viri frugi)，——塞奈卡，有德性的老师，——都在外省以高利貸的名义征收巨額租税；值得注意的是，共和国的一些最后的保卫者、即豪迈的龐培家族，都是放高利貸的貴族和对穷人的压迫者。但是仅仅杀死了一些人的法尔薩魯斯战役沒有触动

① 百分之五十、六十和八十。——布朗基的教程。

那些制度，大批产业的并吞行为一天比一天活跃了。从基督教开始存在时起，神父們一直是竭力反对这种侵占的。他們的著作充滿着对这高利貸的罪行的憤激咒駡，可是基督教徒在这种罪行上并不总是无辜的。圣西普里安就控訴过他同时代的某些主教，因为他們专心致力于可耻的、买卖证券的交易，放棄了他們的教堂，到各省去用詭計和欺騙手段取得土地所有权，同时出借金錢，利上滚利。在这种累积財产的狂热中，为什么公共土地的占有就沒有像私有財产那样集中在少数人的手里呢？

按照法律，国有土地是不能出让的，因而占有权总是可以收回的；但是执政官的指令把这种占有权无限止地延續下去，所以貴族的占有物終于变成絕对的財产，虽然占有物这一名称对它們是依然适用的。这种由元老院的貪婪所促成的轉变之所以能順利实現，完全是由于那种最可悲的、最輕率的政策。提貝留斯·格拉古想把每个公民占有的国有土地限制在五百英亩之內，如果在他那个时候曾把这个占有的数額按照每戶所能耕种的亩数确定下来，并在租予土地时明文規定，占有人必須自己耕种，不得出租，那么帝国就决不会被大地产弄得滿目荒蕪了；并且这种占有不但不能增加財产，却反而把財产兼并掉。在那个时候，地位和錢財的平等的建立和維持是由什么来决定的呢？取决于国有土地的較为公允的分割和占有权的較为明智的分配。

我强調这一点，它是极关重要的，因为它給我們一个机会去考察这种个人占有的历史．我在我的第一篇論文中曾經在很多地方提到过这种占有，而我的讀者似乎还沒有什么人懂得这一点。罗馬共和国——它确实具有完全支配它的土地和对占有人規定条件的权力——是比以后的任何国家都較为接近于自由与平等的。如果元老院是明智和公正的，——如果那次向圣山隐退的时候，不是

由米納尼烏斯·阿格里巴来扮演那出可笑的滑稽戏，而是由每个公民在得到他一份占有时起来做一次放棄取得所有权的严正声明，——那么，以占有物的平等和劳动义务为基础的共和国在获得它的財富时，就不致于发生道德上的退化；法布里西烏斯就可不必去控制擅长技艺的人而享受到技艺的好处；古代罗馬人的征服就会成为散播文明的手段，而不是像它們实际所发生的那样，成为一系列的杀戮和掠夺了。

但是，具有积聚和出租的无限权力的財产，由于新的占有物的增加而与日俱增。从尼祿那个时代起，仅仅六个人就拥有半个屬于罗馬的非洲。在第五世紀，一些富有的家族竟有两百万以上的收入；有几家占有多至两万名的奴隶。所有論述罗馬共和国衰亡原因的作家的意見是一致的。埃克斯地方的奇洛先生①引证了西塞罗、塞奈卡、普卢塔克、奥林比奥道罗斯和福蒂烏斯的证言。在維斯帕西安和蒂塔斯的两个朝代，博物学家普利尼曾經感叹說："巨大的地产已使意大利破产，并且正在使各省破产。"

但是，从来沒有人了解到，正像今天一样，在那个时代財产的扩張是在法律保护之下并根据宪法而实現的。当元老院把夺取的土地交付拍卖时，那是为国庫和公共福利打算。当貴族买进占有物和財产时，他們实現了元老院的命令的意旨；当他們以高額租率出租时，他們利用了法律所規定的权利。"所有权"放款人說，"是甚至可以达到濫用程度的享受权，使用和濫用的权利（Jus utendi et abutendi）；这就是說，借貸时可以收取利息的权利，——租借、买进，然后再出租和放貸。"但是所有权也是交换、移轉和出卖的权利。所以，如果社会是那样的一种情况，就是被高利貸弄得破产的

① 《对于罗馬人的所有权的研究》。

所有人可能被迫出卖他的財产、他謀生的手段，那他就会把它出卖；而依靠法律，积累起来的財产——貪婪的和吃人的財产——就会确立起来。①

所以罗馬人衰微的直接的和次要的原因是共和国內部两个阶級——貴族和平民——之間的紛爭，这些紛爭引起了內战、排斥和自由的丧失，并且終于导致了帝国；但是他們衰微的主要的和間接的原因則是努馬建立起来的財产制度。

有一本我已經引証了好几次的、最近在道德和政治科学学院得奖的著作；我摘录其中的一段来結束这部分的論述。

“財产的集中”，拉布賴先生說，“在造成极端穷困的同时，迫使那些皇帝去养活和安慰人民，以便使他們忘却自己的苦难。面包和游戏（panem er circenses）：那是对于穷人的罗馬法；无論在哪里，只要存在着一个拥有土地的貴族阶級，就会产生可怕的、也許是必然的禍害。

“为了养活这些饥餓的人口，谷物是从非洲和各省运来并无偿地分配給貧民的。在凱撒时代，就有三十二万人受这种供养。奥古斯都看到这样的措施会直接导致农业的破产；但是取消这些配給就等于把武器放在搶先覬覦政权的人的手里。那个皇帝想到这里就害怕了。

---

① “它的貪得无饜的本性利用法律的麻痹迅速地活动着。它准备立刻去兼并任何东西。請看那个关于牛皮的有名的双关語，当牛皮被割成皮条的时候，它大到可以把迦太基的原址全部圈进去的程度。自从狄多之后，这个傳說一再出現。人們对于土地就有这样的爱好。受坟墓所限制的、用人体的四肢、用大姆指、脚和手臂来丈量的土地，尽可能地与人的大小相符合。人还不以此为滿足，他吁請上帝来証明那块土地是他的，他力图給他的土地定出方位，使它具有天堂的形式。在极度陶醉的心情下，他使用那些用来形容万能的上帝的語句来形容財产——卓絕的、偉大无比的地产（fundus optimus maximus）。他将使它变成他的臥榻，彼此永不分离，——*Και εμιγνυντο φιλότητι*”——米歇萊：《法国法律的起源》。

“当谷物是无償地发放的时候，就不可能維持农业。耕种让位給畜牧，这是人口減少的另一个原因，甚至在奴隶中間也是如此。

“最后，日益发展的奢侈使意大利土地上盖滿了精美的別墅，它們占用了整个整个的村庄。花园和苑林代替了田地，自由的人民群众都逃到城市中去。农业差不多完全絕迹了，和农业一起絕迹的是农民。非洲供应小麦，希腊供应葡萄酒。提貝留斯悲哀地訴說着这个禍害，因为它让罗馬人民的生命听凭風浪的摆布：那就是他的忧虑。过了一天，三十万饥民走上了罗馬市的街道：那就是一次革命。

“意大利和各省的这种衰微沒有停止。在尼祿朝代之后，像在安提烏姆和泰倫都姆那样有名的城市中，人口也开始減少。在貝尔蒂納克斯当政时期，有那么多荒蕪的土地，以致那个皇帝把这种土地，甚至是屬于国庫的，放棄給所有願意耕种的人，另外还免除农民为期十年的繳納租稅的义务。元老被迫把他們三分之一的錢財投資于意大利境內的地产中；但是这个措施只能加重他們所要加以救治的禍害。强迫富人在意大利境內购置財产就是增加使国家破产的巨大地产。最后，我是否必須說，奥雷利安希望把俘虏送到伊特魯里亚的荒蕪的地方去，以及华倫蒂尼安被迫把阿勒曼尼族安置在波河两岸的富饒土地上去呢？”

如果讀者在匆匆浏覽这本书的时候抱怨說，书中見到的只是一些从別人著作中引证的文字、报紙和公开讲演的摘要、关于法律的注解和释义，那么我要提醒他，这篇論文的目的本身就在于证明我的关于所有权的見解与人們普通主張的見解是相符合的；我的主要研究工作决不是想要提出一种似是而非的論据，而是去听从全世界人士的意見；并且，最后，我唯一的要求是把一般的信念清楚地表述出来。我不能过分頻繁地重复这一点，——并且我以自

豪的心情坦白承认——我絕对不提倡任何新的东西；如果有誰能言之成理地批駁我所提倡的学說，我是会根本否定我的学說的。

現在让我們探討“野蛮人”中間的所有权的变革。

在日耳曼部落住在森林里的时期，他們沒有想到要分割土地幷据为己有。土地是共同保有的：每一个人都可以犁耕、播种和收获。但是，当那帝国一旦被他們侵入之后，他們就想起要分享土地，正像他們在胜利之后分享掠获物那样。“因此”，拉布賴先生說，“就有了布尔戈尼哥特族的份地（Sortes Burgundiorum Gothorium）和汪达尔人的土地（Κληροι Ουανδίλων）等的用語；因此德語中就有了自主地（allod）和地皮（loos）这两个詞，它們在現代的語言中都是用来指命运所贈給的礼物的。”

当时，自由地財产，至少对于广大的共有人来說，原来是份額相等的；因为所分配的收获是相等的，或者至少是等价的。这种財产，像罗馬人的財产那样，完全是个人的、独立的、专屬的、可以移轉的，因而是可以积累和侵占的。但是它沒有像在罗馬人中間所发生的那样成为巨大的財产，这种巨大的財产通过利息和高利貸使小型財产处于从屬地位幷加以兼幷；在野蛮人中間——他們爱好战爭甚于財富，热中于对人的支配而不热中于对物的占有——奴役其敌人的，是以武力的优势为凭借的战士。罗馬人要的是物品，野蛮人要的是人。因而，在封建时代，租金差不多等于零——只是由一个小女孩送来的一只兎子、一只鷓鴣、一块糕，几品脫①的酒或在宗主势力所及得到的地区內插上一根庆祝节日的花竿。作为报答，臣僕或供职人員必須跟随主人去打仗（一种几乎每天都发生的事，幷且必須用自己的錢来装备自己和养活自己。“日耳曼

① 品脫，英美液量名，一品脫等于中国 0.56 升。——譯者

部落的这种精神——这种結伙和联合的精神——像支配个人那样支配着土地。那些土地，像人那样，是通过互相保护、互相忠实的紐带而附着于一个首領或一个封建主身上的。这种臣服状况就是日耳曼时代产生封建制度的費力工作。每一个不能当首領的所有人被追用正当的或不正当的手段去做一个封臣。”（拉布賴：《財产史》。）

每一个不能当师傅的技工必須用正当的或不正当的手段去做一个工匠；每一个并不从事侵占的所有人会受到侵占；每一个不能通过剝削别人而提供低于其眞正价值的产品的生产者会失去工作。公会和工头制是所有权固有的竞爭主义的必然結果；它們受到这样深刻的憎恨，但是如果我們不当心的話，它們是会重新出現的。它們的組織过去是摹仿封建等級制的組織的，而这种等級制是人和財物的隶屬作用的結果。

給封建制的出現和大所有人的重現铺平道路的时期，就是屠杀和最可怕的无政府状态的时期。杀戮和强暴过去从来沒有对人类造成这样的破坏。如果我記得不错的話，在其他的世紀中間，第十世紀被称为殘酷的世紀。小所有人的財产、生命和他的妻子、儿女的荣誉永远处于危險状态；他急于向他的領主表示敬意并把某些物品贈送給他自由保有的不动产所在地的教会，以期获得保障和安全。

“事实和法律两者都证实了，从第六到第十世紀，一些小的自由保有的不动产的所有人逐漸受到掠夺，或者由于大所有人和伯爵們的侵害而降到臣屬或納貢者的地位。法令汇編中充滿着限制性的条款，但这些威胁的不断重复只能說明那禍害的頑强性和政府的軟弱无力。此外，压迫的方法沒有什么改变。自由的所有人的訴苦与格拉古兄弟时代平民的呻吟是完全一样的。据說，只要

一个穷人不肯把他的地产給与主教、神甫、伯爵、法官或百人队队长，这些人就立即找寻机会使他破产。他們让他去服兵役，直到他彻底破产以后，被說好說歹地劝誘放棄他的自由保有的不动产为止。"(拉布賴：《财产史》。)

有多少小的所有人和工厂主沒有被大所有人和大工厂主通过詭計、訴訟和竞爭而弄得破产呢？計謀、强暴和高利貸——这些就是所有人掠夺劳动者的方法。

因此，我們可以看到财产在任何时代和在任何形式下都根据它的原則在相反的两端間摆动着——极端的分散和极端的积聚。

在它的第一端，财产差不多是无足輕重的。当财产为私人所利用时，它不过是潜存着的財产。在它的第二端，它十分完善地存在着；这时它才眞正是财产。

当财产被广泛地分配时，社会就繁荣、进步、成长并很快地上升到它的势力的頂点。所以，那些犹太人跟着爱斯德拉斯和尼赫迈一起离开巴比倫之后，不久就变得比在他們的国王統治下更加富裕和更有权势。萊克古斯死后的两三百年期間，斯巴达显出一片强大和繁荣的景象。雅典的最美好的日子就是波斯战爭中的那些日子；罗馬的居民一开头就分为两个阶級——剝削者和被剝削者，——他們不知道和平是怎么回事。

当财产被集中起来的时候，那个糟蹋自己的、也可以說是墮落了的社会就逐漸腐化起来，日趋衰竭——我将怎样来說明这种可怕的观念呢？——沉浸在长期不断的和致命的奢侈中。

当封建制度被建立起来的时候，社会不得不亡于那种在罗馬皇帝統治下使社会遭到毀灭的同样的禍害——我的意思是指积累起来的财产。但是，为了一种永恒的命运而被創造的人类是不会灭亡的；使人类騷扰不安的种种革命是一些起凈化作用的危机，随

后总是产生精力比較旺盛的健康局面。在第五世紀，蛮族的入侵把世界部分地恢复到天然平等的状态。在第十二世紀，一种普及到整个社会的新精神把自由給了奴隶，并通过正义把新的生命注入到各民族的心中去。人們曾經說过并且屡次重复地說，基督教使世界得到了更生。那是眞实的；但据我看来，这好像在时間上弄錯了。基督教对于罗馬社会沒有发生影响；当蛮族来到时，那个社会已經灭亡了。因为上帝就是这样来譴罰財产的；每一种以人剝削人为基础的政治組織都得灭亡；奴隶劳动是暴君之輩的致命伤。罗馬貴族像封建家族那样、像一切的貴族所必然的那样絕灭了。

在中世紀时代，当一种反抗的运动在开始暗中破坏积累起来的財产时，首先充分地发揮了作用的是基督教的影响。封建制度的摧毁，农奴轉变成为平民，自治市鎮的解放，以及第三等級的容許参加政权，都是基督教单独完成的事业。我說的是基督教，而不是教会；因为神甫和主教本身就是大的所有人，并且往往就以这种身分对农奴进行迫害。沒有中世紀的基督教，現代社会的存在是无法得到解釋的，并且也是不可能的。这个主張的眞实性已由拉布賴先生所援引的事实本身所說明，虽然这位作家是具有相反見解的傾向的。①

“解雇你的年老的工人吧”，拥护財产学說的經济学家說，“辞退那个有病的僕人、那个已經沒有牙齿的衰老的女僕吧。休掉那已經不中用的美人；把那些飯桶送到收容所去吧！”

---

① 基佐先生认为奴隶制的取消不应单純归功于基督教，“达到那个結果，”他說，“許多原因是必要的，即文明的其他思想和其他原理的演变。”这样一般化的論断是无法駁斥的。他本来应該指出其中的一些思想和原因，使我們可以判断，它們的根源是否完全是基督教的抑或至少是基督教的精神沒有深入，因而也就沒有使它們开花結果。大部分的解放先章开头都是这句話：“为了对上帝的爱慕和我們灵魂的得救。”可是，我們是在福音公布之后才开始爱慕上帝并想到我們的得救的。

“在皇帝的时代，这些可怜虫的状况改善得不多；安东尼烏斯的长处充其量不过是他禁止了不能容忍的殘忍行为，认为那是对于财产的濫用。盖雅斯說，任何人不得濫用他的财产这一規定，是符合于共和国的幸福的（Expedit enim reipublicæ ne quis re sua male utatur）。

“当教会召开宗教会議时，它立即咒詛那些曾对奴隶行使这种可怕的生杀之权的奴隶主。那些奴隶，由于教会的庇护权和他們自身的穷困，难道不是宗教的最亲爱的被保护人嗎？把基督教的偉大理想体现在法律中的君士坦丁，把奴隶的生命看得和自由人的生命一样重，宣布故意处死他的奴隶的奴隶主要負杀人的罪責。这条法律与安东尼烏斯的法律之間，在道德观念上发生了一次彻底的革命；奴隶过去是一件物品；宗教使他成为一个人。”

請注意最后的一句話：“福音的法律与安东尼烏斯的法律之間，在道德观念上发生了一次彻底的革命；奴隶过去是一件物品；宗教使他成为一个人。”所以，那次使奴隶变为公民的道德上的革命是在蛮族踏上帝国的国土以前，就由基督教完成了的。我們只需就社会的人員方面去探索这次道德革命的进步意义。“但是，”拉布賴先生說得很对，“事物的情况不是一时一刻之間就可以改变的，人的情况也是一样；在奴隶制和自由之間，有过一个不能一天就填平的深淵；过渡的步驟是劳役制。”

那么，什么是劳役制呢？它和罗馬的奴隶制有什么不同呢？这种区别的根源是什么呢？让这同一位作者来回答吧。

1. 罗馬人之間的奴隶制。——“罗馬的奴隶在当时法律的观点上，不过是一种物品，——正如一头牛或一匹馬一样。他既沒有财产、家庭，也沒有人格；对于他的主人的殘暴、荒唐和貪婪，他是无法抵御的。‘把你那些已經沒有用处的牛卖掉吧’，伽图說，‘把你

的小牛、羔羊、羊毛、皮張、旧犁、廢铁、年老的奴隶和有病的奴隶，以及一切于你沒有用处的东西卖掉吧。'当奴隶主找不到市場去出卖那些因疾病或老年而变得衰竭的奴隶时，就听任他們挨餓。克劳第烏斯是这种可耻的习慣的第一个辯护人。"

2. 关于劳役制。——"我在領主的庄园中看到那些負責家务的奴隶。有些是用来伺候主人本人的；其他的負責操作家庭事务。妇女紡績羊毛；男人研磨谷子、烘制面包或为了封建主的利益而从事他們懂得不多的工艺。主人想要懲罰他們就可懲罰他們，他可以杀死他們而不受处罰，可以像对付家畜那样出卖他們和他們的一切。奴隶沒有人格，因而也沒有他自己所独有的伤亡罰款①：他是一件物品。那笔伤亡罰款是作为財产上的損害賠償而归奴隶主所有的。无論奴隶被杀死或被偸走，賠款不变，因为所受的伤害是一样的；但是这种賠款可以按照农奴的价値或增或減。在所有这些方面，日耳曼人的奴隶制和罗馬人的奴役制是相类似的。"

这个相似之处是值得注意的。无論在一个罗馬人的别墅中或者在一个蛮族的农庄中，奴隶制总是一样的。像牛和驢一样的人是牲畜的一部分；在他的头上規定一个价格；他是一种沒有良心的工具、一种沒有人格的动产、一种既无权利又无义务的、无罪的、不負責任的存在物。

他的地位为什么改善呢？

"在好年成……"（什么时候？）"农奴开始被当作一个人了；正因为这样，在基督敎思想的影响下，西哥特人的法律对于任何使农奴成为殘廢或杀死他的人处以罰款或驅逐出境的刑罰。"

① 伤亡罰款（Weregild），一种因为杀死了一个人而須偿付的罰款。杀死一个伯爵是多少，一个男爵是多少，一个自由人是多少，一个傳敎士是多少，一个奴隶却什么也得不到。对他的賠偿是付給他的主人的。

总脫不了基督教，总脫不了宗教，虽然我們只想提到法律。西哥特人的博爱精神的初次出現是在福音的傳播以前还是以后呢？这一点必須把它弄清楚。

"在征服以后，农奴就散布在蛮族的大地产上，每一个人有他的房屋、他的一份土地和他的个人財产；作为报答，他繳納地租并服劳役。当他們的土地被出卖时，他們很少和他們的住处分开；他們和他們所有的一切都成为买主的財产了。法律不許把农奴出卖到外乡去的規定有利于这种变卖农奴的方式。"

什么事情引起了这种不仅摧毁奴隶制而且还摧毁了財产本身的法律的呢？因为，如果奴隶主不能从他的領地上把他曾經安置在那里的奴隶遣走的話，結果是奴隶就会像主人一样，成为所有人了。

"蛮族"，拉布賴先生又說，"是首先承认奴隶的家庭权和所有权的，——这两种权利是和奴隶制不相容的。"

但是，这种承认是在各日耳曼民族改信基督教以前就在他們之間流行着的劳役制的必然的后果呢，还是和宗教一起灌輸进来的正义精神的直接結果呢？根据这种精神，領主不得不尊重农奴具有一个和他自己相平等的灵魂，不得不把农奴当作一个由于受同样的洗礼而得到滌罪的、由于"上帝之子"以人的形式作出同样的牺牲而得到贖罪的耶穌基督名义下的弟兄。因为我們不应当无視于这样的事实，就是：虽然蛮族的倫理学以及他們的領主(这些領主主要是忙于战爭和打仗，很少或完全不注意农业)的愚昧无知和輕率，可能对农奴的解放很有帮助；但是，这种解放的主要原則基本上还是基督教的。假定說蛮族仍然是異教徒世界中的異教徒。他們既然沒有改变福音，他們也就不会改变多神的風俗；奴隶制就会保持原状；他們就会继續杀死那些渴望自由、家庭和財产的奴

隶；所有的民族就会降低到斯巴达人的奴隶的地位；現世的舞台上除了演員之外，就什么也不会改变了。蛮族不像罗馬人那样自私、傲慢、荒淫和殘忍。这就是在帝国崩潰和社会革新之后基督教所要影响的自然状态。但是，这种自然状态过去是建立在奴隶制和战争的基础之上的，它依靠自己的活力，可能除了战争和奴隶制之外，什么也不会产生。

“逐步地，那些农奴得到了按照和他們主人同样的标准接受审判的权利……”

他們是在什么时候、怎样和以什么名义获得这项权利的呢？

“逐步地，他們的义务被規定下来了。”

这些規定是从哪里来的呢？誰具有引用这些規定的权力呢？

“奴隶主使用农奴一部分的劳力，——例如三天——把其余的日子留給农奴自己。至于星期日，那是屬于上帝的。”

如果不是宗教，星期日怎么会規定下来呢？由此我可以推断，担当起暂时休战并减輕农奴的义务的那种权力，也就是为奴隶規定司法审判并創制一种法律的权力。

但是这个法律本身是以什么为根据的呢？——它的原則是什么呢？——当时的宗教会議和教皇对于这个問題的哲学是什么呢？由我单独来对这些問題作出答案是不会被信任的。拉布頼先生的权威将給我的話带来信任。奴隶們在每件事情上都曾深受其惠的这种神圣的哲学，这种对福音的祈求，就是对于所有权的咒詛。

那些零星的自由保有的不动产的所有人是中間阶层的自由民，他們由于貴族的虐政而堕入比佃戶和农奴更恶劣的境地。“农奴所負担的战争費用比自由民来得輕，至于法律上的保障，那么由农奴的同輩来对他进行审判的領主法庭則远胜过村議会。与其由貴族来当法官，还不如由他来做領主。”

同样地，今天与其让一个拥有大資本的人成为竞爭的对手，还不如让他成为合伙人。誠实的佃戶——每星期可以获得一笔有限的但經常的工資的农业劳动者——的地位，要比一个独立的但是小的农民或者一个获有許可证的穷苦技工值得羡慕些。

在那个时候，所有的人不是領主便是农奴，不是压迫者就是被压迫者。“那时在修道院或領主的塔楼的保护下形成了一些新的社会；它們的人手使土地变得肥沃，它們就在这土地上不声不响地散布开来；它們从消灭自由阶层的过程中取得权力，并把这些阶层吸收到自己这方面来。作为佃戶，这些人对于他們为懶惰的、掠夺成性的主人耕种的土地一代一代地取得了神圣的支配权。社会上的騷动平息得愈快，就愈有必要去尊重这些农奴的結合和继承財产，因为他們用自己的劳动，已經确实为他們自己的利益而規定了土地的时效。”

請問，这里既然已經存在着相反的权利和占有，怎样才能取得时效呢？拉布賴先生是一个律师。那么，他在哪里看到过奴隶的劳动和佃戶的耕种可以損害一个每天在起着所有人作用的公认的主人，而为他們自己的利益来規定土地的时效呢？让我們不要隐瞞事实吧。佃戶和农奴財发得愈快，他們就愈加希望取得独立和自由；他們开始联合起来，举起他們的地方自治的旗帜，盖造了钟楼，在他們的市鎮建筑了防御工事，拒絕向他們的領主偿付欠款。他們是完全有理由这样做的；因为，他們的景况确实是不能忍受的。但是在法律上——我的意思是指罗馬法和拿破侖的法律——他們拒絕服从他們的主人并拒絕向这些人繳納貢税是不合法的。

可是，平民的这种觉察不出来的霸占財产的行为是由宗教所鼓动起来的。

領主使农奴束縛在土地上；宗教則答应农奴享有支配土地的权利。領主向农奴征收捐稅；宗教則确定了捐稅的范圍。領主可以杀死农奴而不受懲罰，可以夺取他的妻子、强奸他的女儿、掠夺他的房屋并搶劫他的积蓄；宗教則遏制他們的强暴行为；它把領主驅逐出教。宗教是粉碎封建所有权的眞正原因。为什么如今它就沒有足够的勇气坚决地去譴責資本主义的所有权呢？自从中世紀以来，社会的經济制度除形式以外沒有变更；它的种种关系始終沒有改变。

农奴解放的唯一結果是所有权易手；或者說得更恰当些，造成了一些新的所有人。权利的扩大非但不能匡救弊害，而且迟早要做出不利于平民的行动。可是，那种新的社会組織并不在所有的地方都遇到同样的目的。例如在倫巴迪亚，人民通过工商业很快地变得富裕起来，不久就获得了甚至可以把貴族排斥在外的权力——最初是貴族变穷了，地位降低了，并且不得不为了生活和維持他們的信用而爭取加入行会；后来，由于所有权的照例的使人屈服的作用导致了錢財的不平等、富裕和穷困、嫉妒和憎恨，那些城市迅速地从最繁茂的民主变成少数野心領袖所控制的地方。这就是倫巴迪亚地区大部分城市——热那亚、弗洛倫斯、波倫亚、米兰、比薩等等——的命运；后来这些城市的統治者常常更換，但从此以后它們一直沒有朝向有利于自由的方向发展。人民容易避免暴君的虐政，但是他們不懂得怎样去摆脫他們的暴虐的后果；正如在我們躲开了凶手的鋼刀的同时，我們却死于一种体质遺傳病那样。一个国家一旦成为所有人，它就必然趋于灭亡，或者必然有一次外来的侵略迫使它重新开始它的迂迴的进化路程。①

① 鼓舞着自治市鎮的暴虐和专权的精神沒有躲开历史家的注意。“平民团的組織”，梅伊埃說，“不是从眞正的自由精神出发，而是从想要免除領主所加的負担的願

“自治市鎮一經組織起来，国王就把它們看作高級的藩臣一样。可是，正像下級的臣屬除非通过直屬的藩臣就不能和国王往来那样，那些平民除非通过自治市鎮也就不能提起申訴。

“同样的原因产生同样的結果。每个自治市鎮成为一个由少数公民統治着的单独的小国家；他們力求扩展自己的权力来支配其他的公民；后者跟着就向那些沒有公民权的不幸的居民进行报复。在沒有得到解放的国家中的封建主义和自治市鎮中的寡头政治造成了差不多同样的損害。在自治市鎮中，存在着一些分区协会、联誼会、商人协会，在大学中存在着各学院。压迫很重，自治市鎮的居民請求取消自治市鎮的事情在当时是并不稀奇的……。”(梅伊埃：《欧洲的司法制度》。)

在法国，革命比較緩和得多。托庇于国王的保护之下的自治市鎮发見这些国王是主人而不是保护人。当封建主义在黎塞留手中受到致命的打击时，那些自治市鎮的自由早就丧失了，或者可以說是它們的解放已經停頓了。于是自由停止不前了；拥有藩屬的諸侯掌握着独占的完整的权力。貴族、教士、平民、議会，总之是除了少数表面上的权利之外，一切都受国王的控制；这个国王像他以前的祖先那样，經常地并且差不多总是透支地消耗着他的領土上的收益——那个領土就是法国。最后，到了1789年；自由重新开始前进；曾經用了一个半世紀才使封建所有权的最后的形式——君主政体趋于衰落。

法国的革命可以界說为物权代替了身分权；这就是說，在封建主义时代，財产的价值是由所有人的身分来决定的，在革命之后，

望、从个人利益和对于别人的福利的羡慕……中生长出来的。每一个自治市鎮或公会都反对創立任何一个别的自治市鎮；并且这种精神增强到这样的一种程度，以致于英国国王亨利五世于1432年在岡城創办了一所大学，巴黎和巴黎大学都反对这个敕令的注册。”

对于人的尊重是按照他的財产的比例而定的。現在，我們已从上文所陈述的內容看到，这种对于劳动者的权利的承认曾經是农奴和自治市鎮的坚定的目的，是他們作出种种努力的內心的动机。1789年的运动只是那个长期叛乱的最后阶段。但是在我看来，我們好像沒有充分注意到这样的事实：由同样的原因所鼓动的、由同样的精神所鼓舞的、通过同样的斗爭而得胜的1789年革命，在意大利早在四个世紀以前就已完成。意大利是第一个对封建主义发出了作战信号的国家；法国已經跟上；西班牙和英国正在开始行动；其余的国家还在睡觉。如果眞要給世界做出一个偉大的榜样，那么就該把苦难的日子大加縮短。

請注意下列从罗馬帝国时代直至現今的历次所有权的革命的簡表：

1. 第五世紀。——蛮族入侵；帝国土地分成一些独立的部分或自由保有的不动产。

2. 从第五到第八世紀。——自由保有的不动产的逐步集中，或者小块的、自由保有的不动产轉变为采地、封地、从屬的采地等等。巨大的所有权，小型的占有。查理曼（771—814）通令規定一切自由保有的不动产都从屬于法国国王。

3. 从第八到第十世紀。——国王与高級侍从之間的关系发生破裂；后者就成为自由保有不动产的所有人，同时較小的侍从不再承认国王而依附于最近地区的藩主。封建制度。

4. 第十二世紀。——农奴爭取自由的运动；自治市鎮的解放。

5. 第十三世紀。——在意大利，身分权和封建制度的廢除。意大利的各共和国。

6. 第十七世紀。——在法国黎塞留內閣时期封建制的廢除。专制政治。

7 1789年。——出身、等級、省区和公会等一切特权的廢除；人身平等和权利平等。法国的民主政治。

8 1830年。—— 个人所有权所固有的集中原則受到注意。社团观念的发展。

我們对这一系列的轉变和变迁思考得愈多，我們就愈加清楚地看到，这些轉变和变迁在它們的原則上、表現上和結果上都是必然的。

那些渴望得到自由的、缺乏經驗的征服者把罗馬帝国分成无数像他們自己那样自由和独立的領地，那是必然的。

这些爱好战爭甚至比爱好自由更甚的人将順从他們的領袖，并且由于自由保有的不动产所代表的是人，因而財产会侵犯財产，那是必然的。

在不作战时經常閑蕩的貴族的統治下，会产生許多劳动者，他們依靠生产力以及財富的分配和流通，会逐漸贏得对于商业、工业和一部分土地的控制权，并且当他們成为富人时，他們也会渴望得到权力和权威，那是必然的。

最后，当获得了自由与权利平等，而由劫掠、穷困、社会不平等和压迫等伴随的个人所有权依然存在时，就会有人探究这个弊害的原因，并产生一种普通联合的观念，因而在劳动条件下，所有的利益都会得到保障和巩固，那也是必然的。

扼要地重复說一下。

"当弊害达到过分严重的程度时，"一个博学的法律家說，"它是会自行矯正的；而那种旨在增加国家权力的政治革新，則最后会屈服于它本身工作的效果。日耳曼人为了要获得他們的独立，曾經推选了領袖；不久他們就受到他們的国王和貴族的压迫。君王为了要控制自由人，用志願兵把自己包圍起来；并且他們觉得自己是

从屬于他們的傲慢的侍臣了。总督（Missi dominici）是为了維持皇帝的权势和保护人民不受貴族的压迫而被派到各省去的；他們不但在很大程度上篡夺了皇权，而且对待居民更加严酷。自由人为了避免兵役和法院方面的义务而去充当侍臣；而他們就立即被牵涉到他們領主的一切个人糾紛中去，被迫在这些領主的法庭中履行陪审的义务……。国王保护城市和自治市鎮，希望使它們不受高級侍臣的支配，并使他們自己的权力更为絕对化；把立宪政权在欧洲的一些国家中建立起来的就是这些自治市鎮，它們現在使王权受到了遏制并且引起了普遍的要求政治改革的願望。”（梅伊埃：《欧洲的司法制度》。）

什么是封建主义？大領主反对农奴和反对国王的联盟。[①] 什么是立宪政府？資产阶級反对劳动者和反对国王的联盟。[②]

封建主义是怎样灭亡的呢？是在自治市鎮和国王权力的結合

① 在精神上和它的天意的定命上，封建主义是人类的个性对于欧洲在中世紀时代就已蔓延起来的僧侶共产主义的长期反抗。在異教徒的狂欢作乐之后，利己主义被基督教引导到相反的极端——用一种无限的克己精神和对于世間欢乐的絕对蔑視来冒它自己生命的危險。封建主义是起着平衡作用的力量，这种力量曾把欧洲从宗教公社和摩尼教派相結合的势力下挽救出来。那些摩尼教派自第四世紀起就以不同的名称在不同的国家中萌芽起来。現代的文明，在关于人身、婚姻、家庭和国家等观念的确立上，是应当归功于封建主义的。（关于这个論題，参閱基佐《欧洲文明史》。）

② 在1830年7月和以后的岁月中，这点就变得明显了，在这个时期，拥有选举权的資产阶級为了要控制国王而完成了一次革命，并为了約束人民而鎮压了叛乱。資产阶級利用陪审官、地方长官、它在軍队中的地位和它的市政机关中的专制主义，統治着国王和人民。比任何其他阶級更为保守和更为退化的，就是資产阶級。制造內閣和推翻內閣的，就是資产阶級。摧殘上議院的势力并在不滿时即推翻国王的，就是資产阶級。国王正是由于想取得資产阶級的欢心才使自己失去民心的。对于人民的希望感到煩惱并阻碍改革的，就是資产阶級。資产阶級的报紙是向我們宣傳道德和宗教，同时却又力自己保留着怀疑主义和冷淡态度的报紙；它們攻击个人負責的政府，并且贊成不让那些沒有財产的人享有选举权。資产阶級宁可接受任何事情而不願无产阶級解放。一旦它认为自己的特权受到威胁时，它就立即和王权团結起来；誰不知道，就是在这种时刻，这互相对立的两方面才停止爭吵的呢？……这是一个所有权的問題。

中灭亡的。資产阶級的貴族将怎样灭亡呢？将在无产阶級和主权的結合中灭亡。

自治市鎮和国王反对封建主的斗爭的直接結果是什么呢？就是路易十四的君主統一。无产阶級和主权結合起来反对資产阶級的斗爭的結果将会是什么呢？国家和政府的絕对的統一。

还須注意到单一的和最高的国家在它的行政机关和中央的权力机关中是否由一个、五个、一百个或一千个人来代表；这就是說，还須注意到，設了防栅的王权是否想依靠人民来維持它自己，还是不想依靠人民，并且路易-菲力浦是否願意他的王朝成为有史以来最著名的王朝。

我曾尽可能簡略地但同时也要尽可能确切地作了这个說明，把事实和細节略去不提，以便我可以更多地注意社会的經济关系。因为研究历史犹如研究人体构造；正像后者具有可以分别研究的組織、器官和机能那样，前者同样具有它的整体、它的工具和它的原因。当然，我并不硬說貧困的原則完全概括了一切社会力量；但是，像在那个我們称之为身体的奇妙的机器方面，整体的协調容許我們从研究一个单独的机能或器官的过程中得出概括的結論那样，在討論历史原因时，我們同样能够从单独一类的事实进行絕对正确的推理工作，因为我确信在这个特殊种类和世界史之間存在着完善的相互关系。一个国家有怎样的所有权，它就有怎样的家庭、婚姻、宗教、民政和軍事組織以及立法和司法制度。从这个观点看来，历史是一种十分重要的和崇高的心理研究。

那么，先生，在我撰文反对所有权时，我是否只是引述历史的語言呢？我曾对現代的社会——以前各种社会的女儿和承継人——說过，做你所做的事情吧（Age quod agis）：去完成六千年来你在上帝的启发和命令下一直在做的工作吧；赶快走完你的路程吧；既

不要向右轉，也不要向左轉，而是要順着你面前的这条路前进！你寻求理性、規律、統一和紀律；但是从今以后，你只有把你童年的面紗扯掉，不再遵循本能的指导，你才能找到它們。喚醒你那睡着的天良吧；睁开眼睛去看看沉思和科学的純洁的光芒吧；看清楚那个在梦寐中惊扰着你的、长期使你处于一种难以形容的痛苦状态的鬼怪吧。认識你自己吧，啊，你这长期受騙的社会！认識你的敌人吧！……我已經抨击了所有权。

我們往往听到土地所有权的辯护人在为他們的見解作辯护时援引了各国和历代的证据。我們可以根据剛才所說的話，来判断这个历史的論证同眞正的事实和科学的結論符合到怎样的程度。

为了完成这个辯解，我必須考察各种不同的学說。

如果沒有一种具体的学說来明确政治、立法和历史的原理并揭示它們的規律，总之，如果沒有一种哲学，那么既不能說明这些政治、立法和历史，也不能了解它們。要知道，至今还使全世界的注意力分散开来的那两个主要的学派，都不能滿足这个条件。

第一种学派在其性质上主要是实踐的，它限于說明事实，并且由于埋头学习，很少注意到人类是根据怎样的規律而自行发展的。对它来說，这些規律是万能的上帝的奥秘．如果沒有上天的委托．誰也不能探測它們的究竟。在把历史事实应用到政治上去的时候，这个学派沒有进行推理；它沒有作任何預測：它不把現在和过去作一番比較来預言将来。按照它的見解，經驗的教訓只是教我們去重复旧的錯誤，它的全部哲学在于永久不变地追溯古代的证迹，而不是永远按照这些证迹所指出的方向勇往直前。

第二种学派可以称为宿命論的或汎神論的。对它来說，那些帝国的运动和人类的革命都是万能的上帝的表現和体現。同神的本体相一致的人类在出現、形成和毁灭所构成的循环中旋轉着；这

个循环必然是排斥絕对眞理的观念和摧毁天道及自由的。

相当于这两种历史学派，存在着两种同样相反的并且具有相同特征的法律学派。

1. 实踐的和傳統的学派，对于这个学派来說，法律永远是立法者的一种創造、他的意志的表示、他所恩賜的特权，总之，应当被看做一种明智而合法的恩賜的断言，不問它所宣告的是什么。

2. 有时被称为历史学派的宿命論的和几神論的学派，它反对第一种学派的专制主义，主張法律像文学和宗教那样，永远是社会的表現——它的表示、它的形式、它那动的精神和不断变更着的灵感的外部的实現。

这两种学派都否认絕对，从而都拒絕承认一切实証的和先驗的哲学。

現在，显然可以看出，无論我們对于这两个学派的理論采取怎样的看法，它們都完全不能令人滿意；因为如果把它們对立起来，它們却不能形成一个两端論法——这就是說，如果其中一个是錯誤的，我們并不能够因此說另一个是正确的；如果把它們联合起来，它們又不能构成眞理，因为在它們的心目中都沒有絕对，而沒有絕对就沒有眞理。它們分別构成了一个正題和一个反題。所以还須找寻的是合題，这个断定有絕对存在的合題可以辯明立法者的意志是正当的，可以說明法律的变化，消灭人类的循环运动的学說并証实人类的进步。

法律学家虽然抱有固执的偏見，却由于他們所从事的研究工作的性质，曾經不可抗拒地表示怀疑，法学上的絕对是否像一般人所設想的那样是屬于空想的；这种怀疑是从他們对于立法者有責任加以調整的各种关系进行比較时产生的。

得到学院的很高荣誉的拉布賴先生用下面的話来开始他的

《財产史》：

"如果那个只是規定人与人之間的相互利害关系的契約法几世紀以来沒有变动（除非在涉及证据較多而涉及义务的性质較少的某些形式下），那个規定公民之間相互关系的关于財产的民法却发生过几次剧烈的改变，并在改变的过程中同社会上所有的变迁采取同一的步調 契約法在本质上坚守着深入人心的永恒正义的原則，所以它是法学的不变的因素，在某种意义上說也就是它的哲学。相反，財产则是法学的可变的因素，是它的历史，它的政策。"

了不起！在法律上，因而在政治上，存在着某种可变的东西和某种不变的东西。不变的因素是义务，正义的約束，責任；可变的因素是財产，—— 就是法律的外部的形式，契約的主題。由此可以推断，法律可以改变、变更、改革和判断財产。如果您可以的話，請您把这种說法同一种永恒的、絕对的、永久的和完整无缺的权利的观念調和一下看。

可是，当拉布賴先生又說出下列的話語时，他就和他自己的心意完全一致了："土地的占有，在社会着手加以处理以前一直只是以暴力为根据的，并且是和占有人的主張結合起来的。"① 稍后他又說："所有权不是天然的，而是社会的。法律不仅保护財产；它們还产生財产，"等等。要知道，法律可以廢除它所規定的事項；尤其是因为按照拉布賴先生——历史学派或凡神論学派的一个公开的成員——的意見，法律不是絕对的，不是一种观念，而只是一种形式。

---

① 最近，一位非常值得尊敬的議会議員高奇埃先生在讲坛上发表了同样的見解。"大自然，"他說"沒有把地产給予人們。"如果把只能指明一个种类的形容詞**土地**的效力可以說明整个屬类的形容詞**資本主义的** 那么高奇埃先生就变成一个**平等主义者**的信徒了

但是，为什么财产是可变的，并且和义务不同，不能明定它的意义和加以澄清呢？在未免有些大胆地肯定說在权利上沒有絕对原理（难以想像的最危險的、最不道德的、最专横的——总之是最反社会的——断言）以前，应該使所有权受到一次彻底的查考，以便证明它的可变的、专断的和偶然的因素以及它的永恒的、正当的和絕对的因素；于是，在完成了这步手續之后，那就容易来解釋法律并糾正所有的法典了。

現在，我声明我已对所有权做了这种研究，并且是十分詳尽的；但是，或者是由于公众对一本沒有經过推荐的和并不动人的作品不感兴趣，或者是——这一点更有可能——由于說明的軟弱无力以及缺少那种可使作品具有特色的天才，所以第一篇关于所有权的論文沒有得到重視；只有极少数的共产主义者在翻閱之后肯惠予非难。只有您，先生，不計較我在对您的經济学前輩所作的一次过于严格的批評中所表示的怠慢态度，——只有您对我作了公正的判断；虽然我不能，至少逐字逐句地，接受您第一次的判断，但是对一个过于模棱两可而不能认为是最后的裁决，我还是只有向您提起上訴。

我不打算現在就开始討論原理，我将滿足于从这个簡单明了的絕对的观点来評价我們这一代所产生的关于所有权的学說。

关于所有权的最确切的观念是罗馬法給予我們的，在这方面古老的法学家是忠实地遵循了罗馬法的。所有权是一个人对一件东西的絕对的、专屬的、独断独行的支配权——一种由于长期占用而开始的、通过占有而維持下来的、最后借助于时效而在民法上得到批准的支配权；一种使人和物等同起来的支配权，以致所有人可以說："凡是使用我的田地的人实际上就是强迫我为他劳动；所以他应当給我补偿。"

我把可以获得所有权的次要方式——傳統、出卖、互换、継承等等略过不提，因为它們和所有权的起源毫无共同之处。

因此，包梯埃說財产支配权而不单純說財产。最博学的法学著作家——仿效那承认有一种所有权和一种占有权的罗馬大法官——曾把支配权同用益权、使用权和住居权仔細地区别开来。后面这三种权利归結到它們的自然范圍，就是正义的表現；并且，按照我的看法，它們会排挤掉支配权，并終于构成全部法学的基础。

但是，先生，您該惊叹那些体系的粗陋或者毋宁說是邏輯的災难！罗馬法和所有受它启发的学者教导說，所有权按其根源来說是被法律批准的先占权，另一方面，一些不滿足于这个粗暴定义的現代法学家却断言所有权是以劳动为基础的。他們立刻推論說，一个不再劳动而使另一个人代替他劳动的人就丧失了享受后者的收入的权利。根据这一原則，中世紀的农奴要求取得对于財产的合法权利，并因而要求享受政治权利；1789年教士們被剝夺了巨大的地产，得到了一笔补助金作为交换；在复辟时期自由主义的議会議員反对十亿法郎的賠款。“国家”，他們說，“通过二十五年的劳动和占有而取得了移民們由于放棄和长期怠惰而被沒收的財产：为什么貴族应該受到比教士更为有利的待遇呢？”①

一切不是从战争中产生的霸占行为都是由劳动造成的并且是

① 一位比較法的教授勒米尼埃先生更趋极端。他竟敢說，国家拿走了教士的全部财产，不是因为懶惰，而是因为不相称。“你們曾使世界文明，”这位平等的提倡者在对教士讲話时高声說，“就是为了这个緣故你們得到了财产。在你們手中，它們立即成为一种工具和一种酬报。可是現在你們不应当得到它們，因为你們早就不再使任何事物文明了。”

这个立場和我的原理是完全符合的，我衷心贊成勒米尼埃先生的憤怒，但是我不知道曾否有过一个所有人确实因为他是不相称而被剥夺了財产。尽管这件事情看起来很合理、合乎社会性、甚至很有益处，它却是和財产的用途和慣例完全相反的。

得到它的支持的。从罗馬帝国灭亡起直到今天，全部現代史都证明了这一点。并且好像是要給与这些霸占行为一种合法的核准似的，那种破坏所有权的劳动学說就在罗馬法中在时效的名称之下被讲解得十分詳尽。

据說，从事耕种的人可以使土地变成他自己的；因而所有权就不再存在了。旧的法学家清楚地看到了这一点，他們不是沒有高声地反对过这种新鮮事物；在另一方面，那个年輕的学派則嘲罵先占学說的荒謬。其他一些人出来企图把这两种見解綜合起来进行調停。他們像世界上所有主張中庸之道的人那样失败了，并且因为他們的折衷主义而受到了嘲笑。現在发生恐慌的是在老派学說的陣营里；从一切方面傳开了为所有权的辯护、对所有权的研究、关于所有权的学說，其中的每一項旣然都是与其他各項矛盾的，这就給所有权带来一次新的創伤。

的确，不妨看看那些卤莽的所有权辯护人这样輕率地使自己陷入的不可救药的困难、矛盾、謬誤和奇怪的胡說。我看中了折衷主义者，因为把这些人杀死了，其他的人也就活不長了。

法学家特罗普隆先生在《法学》期刊的編輯的心目中被当作是一个哲学家。我告知《法学》期刊的先生們，根据哲学家們的意見，特罗普隆先生不过是一个律师；我可以证明我这个断言。

特罗普隆先生是一位进步的保卫者。“法典上的話，”他說，“是十八世紀的古典作品中洋溢着的有益的精华。想要取消它們……那就是侵犯进步的規律，就是忘記了前进的科学是一种成長着的科学。”①

現在，像我們所已經看到的，那部分容易变动的和进步的法

① 《論时效》。

律，是关于財产的部分。如果你們問起，在所有权方面应該采取哪些改革，特罗普隆先生沒有答复；可以希望得到什么样的进步？沒有答复；在全世界联成一体时財产将遭到什么样的命运？沒有答复；在財产方面，什么是絕对的和什么是偶然的，什么是眞实的和什么是虛假的？沒有答复。关于財产，特罗普隆先生贊成不动和維持原状。在一个进步的哲学家的思想中，还有什么比这更加非哲学的呢？

可是，特罗普隆先生是想到过这些事情的。“在現代作家关于財产的学說中，”他說，“存在着許多缺点和过时的思想；杜利埃和杜兰东两位先生的著作可以作証。”于是，特罗普隆先生的学說就作出諾言，要提供一些有力的論点，一些先进和进步的思想。让我們来查看一下；让我們来研究一下：

“人在面对着一件使他可以滿足生活需要的物体时，就感到一种对于这个物体的权力。他身为无生命的、无智慧的万物之王，觉得他具有一种改变它們、支配它們并使之适合于他的用途的权利。从这里就产生了財产的主体，它只有在对事物行使时才是合法的，如果对人行使的話，它就永远不是合法的。”

特罗普隆先生沒有多少哲学家的气息，因此他甚至不了解他所卖弄的哲学用語的含意。他把物体說成是財产的主体；他应当說的是客体。特罗普隆先生使用了解剖学家的語言，因为解剖学家是把主体一詞用来代表在他們实驗中所采用的人类的肢体的。

我們的作家在后面又重复了这个错誤：“自由，它制胜了物体，財产的主体，等等。”財产的主体是人；它的客体是物体。但是連这一点也不过是很小的煩恼；我們立刻将要受到某些大的苦难

因此，按照剛才所援引的那段文字，財产的原理就非到人的良心和人格中去找寻不可。这个学說有沒有什么新的創見呢？显

然，从西塞罗和亚里士多德以至更早的时代起，那些主張物件屬于先占者的人从来沒有想到，占用是可以由一些缺乏良心和人格的生物来实行的。人性虽然像物体是財产的客体那样，可以是財产的要素或主体，但它不是条件。現在我們最需要知道的就是这个条件。到此为止，特罗普隆先生沒有比他的老师告訴我們更多的事理，他用来修飾他的文体的那些詞藻也絲毫沒有使旧思想增加什么新的內容。

那么，財产包含三項：主体、客体和条件。关于前两項，沒有什么困难。至于第三項，即財产的条件，直到今天对于希腊人也像对于蛮族一样，曾經是先占行为的条件。进步的博士，現在您对这一点有什么高見呢？

“当一个人第一次把双手放在一件无主物上的时候，他完成了一次在人与人之間极为重要的行为。这样取得和占有的物体就成为，可以这样說，持有它的人的人格的一部分。它就像他自身一样成为神圣的了。要把它拿走，就不能不侵犯他的自由，或者要把它搬走，就不能不粗暴地侵犯他的人身。当台奥奇尼斯說‘别擋住我的光綫！’的时候，他不过表示了这种直觉的眞理。”

很好！但是这位犬儒学派的巨擘，这位很会批評人的、很傲慢的台奥奇尼斯本人，因为另一个犬儒主义者占据了阳光之下的同一块地方，是否就有权向他索取一块錢的地租作为占用二十四小时的代价呢？造成所有人的就是这一点，您沒有能够辯明的也是这一点。在从人格和个性推究到所有权时，您就不知不觉地构成了一个三段論式，在这个論式中，和亚里士多德所規定的定律相反，結論所包含的內容多于前提。人类个人的个性可以证明和集体占有（communio）相对立的原先叫做独有（proprietas）的个人占有。它产生了你的和我的之間的区别，这两个詞是眞正的平等

的符号，其中絲毫不含任何隶屬的意义。“从模棱两可的話到模棱两可的話”，米歇萊先生說，①“財产会慢慢地走到世界的末日；如果人自身不是它的范圍的話，他就不能限制它。人和財产在哪里发生冲突，那里就是財产的限界。”总之，生物的个性摧毁了共产主义的假設，但它并不因此而产生所有权——根据这个所有权，一样东西的持有人对于代替他的地位的人可以行使一种要求付款和宗主的权利，这种权利向来被当作和財产本身是同一的。

此外，对于那个合法地取得占有而不損害任何人的人不得撤銷他的占有，否則就不免是彰明昭著的非正义的行为，这不是特罗普隆先生所說的**直觉**的眞理，而是和財产毫无关系的**內在感觉**的眞理。②

还有，特罗普隆先生承认占用是財产的一个条件。在这一点上他是同罗馬法一致的，也是同杜利埃和杜兰东两先生一致的；但是按照他的意見，这个条件不是唯一的，就在这一点上他的学說越出了那两位先生的学說的范圍。

“但是，不論从单独占用得来的权利具有怎样的专屬性，当人已經用他的劳动塑制了物品，当他已經在它里面放进了他自己的一部分，用他的劳力加以改造并在它上面盖上了他的智慧和努力的印鉴时，上述权利的专屬性是不是更要濃厚呢？在所有的获得行为中，这是最正当的一种，因为它是劳动的代价。誰要是使一个人不能享受这样改造的、这样賦与人性的物品，他就会侵犯这个人

① 《法国法律的起源》。

② 尊敬自己的父母，感激自己的恩人，既不杀人也不偷窃，这些都是內在感觉的眞理。服从上帝胜于服从人，使人各得其所应得，整体大于部分，直綫乃两点間最短的途徑，这些都是直觉的眞理。两者都是先驗的。但是前者是被良心所感覚到的，并且只意味着心灵的单純动作，后者則是被理智所覚察到的，意味着比較和关系。总之，前者是情感，后者是观念。

本身，就会使他的自由受到最深重的創伤。”

特罗普隆先生在討論劳动和勤勉时，炫耀了他整个的丰富的辯才，我把这些很美丽的解說略过不提。特罗普隆先生不仅是一个哲学家，他又是一个演說家、一个艺术家。他善于向良心和热情作呼吁。如果我要詳細批評的話，我可以把他的詞藻批駁得体无完肤；但是目前，我只限于談他的哲学。

如果特罗普隆先生在抛棄占用这一根本事实并大談其劳动学說以前，只要懂得如何思考和思索的話，他就会自問："占用是什么呢？"那么他也許会发現：占用不过是个一般的名称，可以用来表示各种的占有方式——强占、暂駐、永居、居住、耕种、使用、消費等等；因而劳动不过是占用的一千种方式中的一种。他也許終于会懂得，从劳动中产生出来的占有权，像由簡单的掌握物品的行为所产生的占有权那样，是受同样的一般法則的支配的。在他应該推理时，他却进行狡辯，他不断地把他的譬喻誤认为法律上的定理，他甚至不知道用归納法去求得一般概念并形成一个范疇，像他这样的人是一种什么样的法学家呢？

如果劳动与占用是等同的話，它使劳动者所能得到的唯一利益，就是对于他劳动的对象的个人占有权；如果它与占用有所不同，它就产生一种只能与它本身相等的权利——这就是說，一种和占用人的劳动一起开始、一起继續和一起終了的权利。正由于这个緣故，用法律上的用語来說，人們不能单靠劳动而获得对于一件东西的合法权利。他还必須在一年零一天的期間內保持着它，才能被当作是它的占有人；或者占有它滿二十年或三十年，才能成为它的所有人。

这些初步說明一經确立，特罗普隆先生的整个結构就由于它自己的重量而崩潰了，他試图作出的論断也就消失了。

“財产一日由于占用和劳动而被取得之后，它就不但用同样的手段，而且还由于持有人不肯放棄权利，自然而然地保存下来；因为根据財产已經上升到一个权利的高度这一事实来看，它就具有永久保持下去并在一个不定时期內继續存在的性质……从一种理想的观点来考虑时，权利都是不灭的和永恒的；只能对偶然事件发生影响的时間，像它不能伤害上帝本身那样，不能对这些权利有所妨碍。”令人惊奇的是，我們这位作家在談到理想、时間和永恒时，在他的語句中沒有运用在現今的哲学著作中非常时髦的柏拉图的神翼。

除了謊話之外，在世界上的一切事物中，我最恨无意义的謬論。財产一旦被取得之后！好吧，如果它是被取得的話；但是，既然它不是被取得的，它就不能被保存下来。权利是永恒的！不錯，在上帝的眼光中，正像柏拉图主义者的原型的观念那样。但是在地球上，权利只能在主体、客体和条件的面前才能存在。如果去掉这三者的任何一种，权利就不再存在。所以个人的占有在主体死亡时、在客体毁灭时或者在交换或放棄时，就不再存在。

但是，让我們姑且同意特罗普隆先生的意見，承认財产是一个絕对的和永恒的权利，除非根据契約和所有人的意願，它是不能被毁灭的。随着这种見解而来的后果是什么呢？

为了說明时效的正当和效用，特罗普隆先生假設了一个久已被人遺忘的甚或人們所不知道的所有人要想排除一个实际占有人的占有的情况。“在开始时，占有人的錯誤是可以原諒的，但不是无法补救的。在占有继續进行和逐漸年代久远之后，它給自己全身穿上标志着眞实的鮮艳衣服，高声地讲着正义的語言，并包含許多可靠的利益，因此我們大可以問一下，回复到眞实的情况是否会比核准它（这无疑是一种錯誤）一路所散布的虛构造成更大的混乱

呢？当然会造成更大的混乱；我們必須毫不犹豫地承认，医疗的办法会比疾病更糟，如果加以采用，它势必会导致对权利的最粗暴的侵犯。”

从什么时候起功利成为法律的一个原则的呢？当雅典人根据亚里斯泰提斯的意見拒絕一个对他們的共和国非常有利但是十分不公正的建議时，他們比特罗普隆先生表現了更为敏銳的道德感和更大的賢明。财产是一种永恒的权利，它不受时間的影响，除了所有人的行为和意願之外，它是不为任何事物所破坏的；而現在，人們却从所有人那里夺走这个权利，并且是根据什么理由呢？我的老天爷！根据人不在这个理由！法学家在爭夺权利的时候难道不是眞的受任性的支配的嗎？当这些先生高兴的时候，懶惰、不相称或人不在就可以使一种权利失效，而在完全类似的情况下，劳动、居留和德行又不足以取得这个权利。法学家拒絕承认絕对，这是不足为奇的。他們的最大的乐事就是法律，他們的乱七八糟的想像是法学方面发生演变的眞正原因。

“即使名义上的所有人說不知道，他的主張也絲毫不見得更为有效。事实上，他的不知道可能是无可原諒的疏忽等等所造成的。”

哎喲！为了通过时效而使剝夺行为合法化，您就假定所有人犯有过失！您譴責他人不在，——这种情况可能是出于无奈的；您譴責他的疏忽，而并不知道造成这个疏忽的原因；您譴責他的漫不經心，——这是您自己的毫无根据的設想！这是荒謬的。只要作一番很簡单的观察，就可以摧毀这种理論。他們对我們說，社会为了秩序对占有人另眼相看而不利于原先的所有人，所以它应当給与所有人一种賠偿；因为时效的特权只不过是为了公共福利而实行的沒收。

但是这里有一些較为强烈的語句：

“在社会中，一个地位是不能一直无忧无虑地空着的。原来的人失踪了或外出了，在他的地位上来了一个新人；他把他的生存带到这里来，全神貫注地致力于这个他发見被抛棄的崗位。这时，难道那个逃兵可以来同这个为了他认为是正当的事业而汗流滿面地从事战斗并負起日常重任的兵士爭执胜利的荣誉么？”

当一个律师的舌头一旦开始轉动的时候，誰知道它到哪里才停止呢？特罗普隆先生承认那种在所有人不在的情况下所发生的霸占行为，并凭空假定所有人犯有疏忽的过失而为这种霸占行为作辯护。但是，当疏忽是有凭据为证的时候；当抛棄行为是被严肃地、自願地表明在推事面前的一紙契約中的时候；当所有人敢說“我不再耕种了，但是我仍然要分享一份产品”的时候；——那个不在的人的所有权却得到了保障；占有人的霸占就会是一种犯罪的行为；田租成为懶惰的酬报。这种法律的正义性（我姑且不說它的一致性）在哪里呢？

时效是民法的产物，立法者的創造。为什么立法者不以其他方式来确定那些条件呢？——为什么要規定二十年或三十年而不規定仅仅一年就可以发生时效呢？——为什么不把故意的不在和自承的怠惰看作同非故意的不在、无知或漠不关心一样，是剝夺的有效根据呢？

但是，如果我們要求那位哲学家特罗普隆先生告訴我們时效的根据，那是徒劳的。关于法典，特罗普隆先生并不作任何推論。“解釋者”，他說，“必須就事論事，就社会目前的情况来理解社会，就法律被制定的情况来观察法律；这是唯一合理的出发点。”好了，那么您可以不必著作更多的书了；您可以不再責备您的那些前辈的落后了——因为他們像您一样，目的只在于解釋法律；您不必再

多談哲学和进步了，因为謊話梗在您的喉嚨里。

特罗普隆先生否认占有权的現实性；他否认占有曾經被当作一个社会原理而存在过；他引证了德·沙維尼先生的言論，而后者則恰巧是抱有相反的見解的，对于这种見解，特罗普隆先生宁可不加答辯。有一个时候，特罗普隆先生主張占有和財产是同时的，它們是同时存在的，这就意味着所有权是以占有的事实为根据的——一个显然是荒謬的結論；在另一个时候，他否认占有在历史上先于財产而存在——这个断言是与下列事实相矛盾的：許多民族按照习慣在尙未使土地私有化的情况下即从事耕种，罗馬法把占有和所有权区别得很清楚，我們的法典本身規定二十或三十年的占有是取得所有权的条件。最后，特罗普隆先生甚至主張，所有权与占有毫无共同之处（Nihil commune habet proprietas cum possessione）这句罗馬成語——这句成語很明显地含有指国有土地的占有而言的意义，并且它迟早是会再度无条件地被接受的——在法国法律上仅仅表达一个审判的原則，一条禁止把請求占有之訴与請求确认所有之訴合并提起的簡单的規定，——一种旣是退步的又是非哲学的見解。

在討論請求占有之訴时，特罗普隆先生是非常不幸或为难，因此他由于不能理解經济的意义而肢解了經济。“正像財产引起了請求返还之訴那样，”他写道，“占有——占有权（jus possessionis）——同样是提起关于占有的抗辯的根据。……以前有两种关于占有的抗辯权，請求恢复占有的抗辯权（interdict recuperandæ possessionis）和請求保留占有的抗辯权（interdict retinendæ possessionis）——它們相当于我們現行的那种关于永佃土地的占領或新土地占有行为提出異議之訴（complainte en cas de saisine et nouvellete）。还有一个第三种的关于占有的抗辯权——取得占有

的抗辯权(interdict adipiscendæ possessionis),这在罗馬的法学著作中是在涉及其他两种关于占有的抗辯权时提起的。但实际上这种抗辯权是不屬于占有权的:因为想要通过抗辯权而取得占有的人現在并不占有并且以前也沒有占有过;而已經取得的占有是行使占有抗辯权的条件。"为什么不能像恢复占有的抗辯权那样想像有一种取得占有的抗辯权的存在呢?当罗馬的平民請求分割从征战中得来的土地时,当里昂的无产者提出他們的口号"在劳动中生存,否則就在斗爭中死亡"(vivre en travaillant ou mourir en combattant)时;当現代經济学家中最开明的人士主張人人都有劳动和生存的权利时,他們不过是提出这种取得占有的抗辯权,这种抗辯权却使得特罗普隆先生感到非常狠狽。我从事反对所有权的辯論,其目标如果不是为了得到占有,那又是为了什么呢?旣然这种占有的抗辯权是另外两种的必要补充,并且这三者結合起来就构成一个不可分割的三位一体——恢复、維持、取得,那么,为什么身为法律家、演說家、哲学家的特罗普隆先生就看不出,从邏輯上讲,非承认这种占有的抗辯权不可呢?打破这个系列就是造成空白,破坏事物的天然綜合,也就是效法那种試图只用长与寬来构想一个立体的几何学家的榜样。但是,当我們想到特罗普隆先生拒絕承认占有的本身时,他拒絕承认第三种的占有抗辯权就不足为奇了。在这方面,他完全受他的偏見的控制,所以他就不知不觉地把关于請求占有之訴和請求确认所有权之訴等同起来。而不是把它們結合起来(在他看来,这会是可怕的)。这是不难加以证明的,如果它不是过于煩瑣而一味卖弄这些形而上学的令人費解的詞句的話。

特罗普隆先生作为一个哲学家沒有什么成就,作为一个法律的解釋者,他同样也沒有什么成就。只要举出他在这一方面的才

能的一个例子，也就够了：

《民事訴訟法》第23条："只許那些根据一种不能被取消的权利而占有至少已有一年之久的人在糾紛开始时起的一年內提起請求占有之訴。"

特罗普隆先生注釋道：

"当一个既不是所有人又不是一年以上的占有人被一个对該項地产沒有权利的第三者驅逐出去的时候，我們是否应該——像杜帕尔克、普兰和朗奇耐要我們做的那样——維持那条"被剝夺者应优先恢复权利"(Spolıatus ante omnıa restıtuendus)的法則呢？我以为不然。《法典》第23条的規定是一般性的：它絕对要求提起請求占有之訴的原告具备至少已平安地占有了一年的条件。那是一个不变的原則：它无論如何不能被变更。为什么要把它撇开呢？原告沒有占領土地，他沒有优先的占有，他只有一种暫时性的、不足以保証有利于推定他有所有权的占用；这个推定使一年以上的占有变得非常宝貴。現在，他已丧失了这个事实上的占用；另一个人却取得了它；占有操在新来的人的手中。現在对于这种情形，不就可以适用"两造的理由相等时，应当认为占有人的主張更为有力(In parı causa possessor portior habetur)的原則嗎？实际的占有人不是比被逐出的占有人更应該获得优先权嗎？他不是可以用下面的話来应付他对方的控訴嗎：'你应当证明你在我之前曾經是一个滿一年的占有人，因为你是原告。就我来說，我不必告訴你我是怎样占有的，也不必告訴你我占有了多久。占有权就是由占有而来(Possıdeo quıa possıdeo)。我沒有別的答复，沒有別的答辯。当你证明了你的起訴是可以被受理的时候，我們将看到你是否有权揭开那块掩盖着我的占有的起源的面幕。'"

这就是被光荣地称为法律学和哲学的东西——强权的复辟。

什么！当我已經“用我的劳动塑制了物品”［我引证特罗普隆先生的話］；当我已經“在它里面放进了我自己的一部分”［特罗普隆先生］；当我“用我的劳力加以改造并在它上面盖上了我的智慧的戳記”［特罗普隆先生］，——根据我沒有占有它滿一年为理由，一个陌生人就可以剝夺我的占有，并且法律也不給我保护！如果特罗普隆先生是法官的話，他就会判决我敗訴！如果我反抗我的对方——如果，为了这一小块我可以称之为我的田地而他們要想从我手中夺走的泥地，在两个敌手之間爆发一場战爭的話——立法者将严肃地等待着，直到較为强大的一方杀死了另一方之后再完成一年的占有为止！不，不，特罗普隆先生！您不了解法律的文字：因为我与其怀疑立法者的公正，还不如怀疑您的智慧。在您应用“两造的理由相等时，应当认为占有人的主張更为有力”这一原則时，您是錯了；在这里，与占有的現实性有关的，是糾紛发生时的占有人而不是控訴时的占有人。当法典規定在占有不滿一年的情况下不得受理請求占有之訴时，它的意思不过是：如果在一年的期間届滿以前，持有人放棄了占有并实际上不再去亲自（In propria persona）占用的話，那他就不能利用机会对他的后继人提起請求占有之訴。总之，法典对待不滿一年的占有的态度，和它应当对待一切占有的态度一样，无論它已經存在多久——这就是說，所有权的条件应該不仅是一年为期的占領，而且是永久的占領。

我不打算更进一步来作这种分析。当一个作者把他的两册曲解法律的著作安置在这样不可靠的基础之上时，我們可以大胆地說，无論它里面炫耀着多少学問，这个作品是一盆不值得批評家注意的、毫无意义的大杂拌。

說到这里，先生，我好像听見您在責备我这种自高自大的独断之論，这种无理的傲慢态度，这种态度不尊重任何事物，要求壟断

正义和正确的見解，并擅自当众謾罵任何敢于持相反意見的人。他們告訴我．这个对于一位作家来說要比任何其他的缺点都更为可憎的缺点，曾經是我第一篇論文中十分突出的特征．我应当好好地加以糾正。

根据这个譴責来为自己剖白，是我的辯护获得成功的关鍵；因为我虽然觉察到在我身上有着其他性质不同的缺点，但在这件事情上我还是堅持我那喜欢爭論的格調，所以我应当提出我为什么这样做的理由。我是根据必要而不是根据我的性癖来行动的。

因此我說，我像現在这样去对待我的那些作家，有两种理由．道理方面的理由和意向方面的理由。

1 道理方面的理由。当我宣傳錢財的平等时，我并不提出一种或多或少是大致如此的意見、一种或多或少是異想天开的烏托邦、一种只是依靠想像力而孕育在我脑子里的观念。我写下来的是一种絕对的眞理，关于这个眞理，迟疑不決是不可能的，謙逊是多余的．怀疑是可笑的。

但是，您会不会問，什么东西可以保证我所发表的話是正确的呢？什么东西給我保证，先生？就是我所采用的、通过先驗的推理已证明其为正确的邏輯的和形而上学的方法；我拥有一种为我的作家們所不熟悉的、不会发生錯誤的調查和驗证方法这个事实；最后，对于一切有关所有权和正义的事項，我已找到一个公式，可以用来解釋所有立法上的变迁并提供解决一切問題的綫索这个事实。可是，在杜利埃先生、特罗普隆先生和这一群乏味的、几乎像法典本身那样缺乏理智和是非之心的注釋家那里，有一些可以称为方法的影子嗎？难道您能把一种按照字母順序排列起来的、年表式的、类推式的或者仅仅是名称上的主題分类法叫做方法嗎？难道您能把这些罗列在一个任意决定的題目之下的几段文章的一覽

表、这些詭辯的空想、这一堆自相矛盾的引証和見解、这种令人作嘔的語調、这种在律师界十分普通的但在别处难得見到的夸張的詞藻，叫做方法嗎？难道您把这种空談、这种用少許学者的裝飾品打扮起来的不能容忍的訟棍手法当作哲学嗎？不，不！一个有自尊心的作家是决不願意去同这些誤称为**法学家**的法律改竄者比較的；就我来說，我就反对作任何比較。

2. 意向方面的理由。就人們准許我泄露这个秘密这一点来說，我是一次龐大的革命的同謀者。这次革命使江湖騙子和暴君、剝削穷人和老实人的剝削者、一切領取薪金的懶汉、政治上的万应膏药和寓言的販卖者、总之是思想和見解的暴虐統治者感到恐怖我努力把个人的理智鼓动起来去背叛当局者的理智。

我是社会成員之一，根据这个社会的法則来看，一切加害于人类的邪恶都是从相信肤淺的教誨和对于权力的順从中滋生出来的。不必到我們自己的世紀之外去找寻，譬如說，法兰西之被掠夺、嘲弄和压制，难道不就是因为它是在群众中間而不是就个人来发表意見的么？法国人民被分为三、四群关在栏里，这些人群从一个領袖那里接受信号，与一个領导人的言論相呼应，并且正好像这个領导人所說的那样来进行思考。据說，某一家报紙拥有五万个訂戶，假定每戶有六个讀者，我們就有三十万头在同一个飼草架边上吃草和咩叫的綿羊。您如果把这个計算方法应用到全部的定期刊物上去，您就会发見，在我們自由的、明智的法兰西就有两百万个生物每天早晨从报刊上接受精神上的牧草。两百万！換句話說，整个的民族让一二十个小人物牵着鼻子来領导。

先生，我决不否认新聞記者的才干、学問、对于眞理的爱好、爱国心以及其他等等。他們是一些很优秀的聰明人．如果我有机会认識他們的話，无疑地我是願意去效法他們的。我所不滿的以及

使我成为一个同謀者的是，这些先生不是启迪我們．而是命令我們，把一些信条强加在我們头上，并且那样做是不經过說明或驗证的。例如，我問起巴黎的城防要塞是为了什么，在过去的时代，在某些偏見的影响下，以及由于一些为了論证的緣故而假定其为存在的非常情况的凑合，这些要塞也許是可以用来保护我們的，但是我們的后代将来是否用得着它們，那是有疑問的，——又如我問起，他們根据什么理由把将来和一种假設的过去看成是同一回事，这时，他們回答說，具有偉大智力的梯也尔先生曾对这个問題写了一篇風格优美的異常明晰的报告。对于这个話，我发怒了，并且反駁說梯也尔先生不懂得他在那里說些什么。为什么七年以前我們不要那些孤立的要塞，今天却又要起它們来了呢？

“唉！去你的吧，”他們說，“是有很大区别的；先前的要塞距离我們太近；有了这些，我們就可以受不到炮轰了。’你們受不到炮轰；但是你們可以被封鎖起来的，只要你們动一动，你們就将受到封鎖。哎喲！为了从巴黎人那里得到一些封鎖的要塞，只要使他們对炮轰的要塞产生偏見就够了！并且他們想要哄騙政府！啊，人民的主权！……

“去你的吧！比你更聰明的梯也尔先生說，认为一个政府会对人民作战，并且会不顾人民的意願而用武力来維持自己那是荒謬的。那是荒謬的！”也許是这样；这种事情发生过不只一次，也許还会发生。而且，当专制制度强大的时候，它看起来几乎总是合法的。无論如何，那些用炸彈来威胁我們的人在1833年撒过謊，在1841年又撒了謊。因此，如果梯也尔先生对于政府的意向很有自信，他为什么不在范圍扩大以前就希望建筑要塞呢？如果政府和梯也尔先生之間沒有策划一个阴謀，为什么会产生这种对政府的怀疑气氛呢？

"去你的吧！我們不希望再受到一次侵略。如果巴黎曾在1815年建有防御要塞的話，拿破侖就不致于被打敗！"但是，我告訴你們，拿破侖不是被打敗的，而是被出卖的；如果巴黎在1815年已經設了防，这些要塞也会发生像在打仗时受到迷惑的格魯希的三万人那样的情况的。放棄要塞比起領导兵士来更加容易。自私和卑怯的人們还会找不到投降敌人的理由嗎？

"但是你不看到外国的专制朝廷对我們的要塞感到激怒嗎？——这是它們并不抱有你那种想法的证据。"你相信那个；而就我这方面来說，我相信这些朝廷对于那件事实际上是完全漫不經心的；如果它們似乎是在取笑我們的大臣的話，那么它們这样做不过是为了給与这些大臣一个拒絕的机会。专制朝廷对待我們的立宪君主政治的态度总比我們的君主对待我們的态度要好些。基佐先生不是說，法国对內和对外都需要加以防卫嗎？对內！反对誰？反对法国。唉！巴黎人啊！自从你們要求战爭以来，只是过了六个月，而現在你們只想在街道上設置防御工事了。当你們連自己都控制不住时，那些联盟者为什么要害怕你們的学說呢？……当你們为了一个女演員的缺席而流泪时，你們怎能經得起一次圍城的战役呢？

'但是，最后，难道你不懂得，由于現代战爭的規律，一个国家的首都总是它的进攻者的目标嗎？假定我們的軍队在来因河畔打敗了，法国被侵入了，沒有設防的巴黎陷落在敌人的手中了。行政权力就会垮台；如果沒有首脑，它就不能生存。首都旣被占領，国家就非屈服不可。对于这一点，你有什么可以說的呢？"

答复很簡单。为什么社会要按照这样的一种方法来构成，以致国家的命运决定于首都的安全呢？如果我們的国土受到侵犯，巴黎受到包圍，为什么立法、行政和軍事的机构不能在巴黎以外行

使职权呢？为什么法国全部的生命力要这样地局限于一个地方呢？……請你們别再大嚷大叫地反对地方分权吧。这种陈腐的斥責只会使你們的智慧和誠意丧失信用。这不是一个地方分权的問題；我所攻击的是你們政治上的偶像崇拜。为什么要把全国的統一維系于某一个地点、某一些公务人員 某些刺刀上呢？为什么要使莫貝尔广場和杜勒里宫成为法国的保障呢？

現在让我来作一个假設。

假定在宪章上載明，“万一祖国又遭侵犯，巴黎被迫投降，政府复灭，国民議会横遭解散，則选举团体可以不經其他正式通知而自动重新召集，以便指定新的議会議員，这些議員得在奥尔良組織临时政府。如果奥尔良失守，政府就应通过同样程序在里昂自动重新組成；然后在波尔多；然后在貝荣訥，直到法国全部淪陷或敌人被赶出法国为止。因为政府可以复灭，但民族是永远不会灭亡的。国王、上議院議員和下議院議員可以被屠杀，法兰西万岁！”

你是否认为在宪章上加了这么一条，比巴黎四周的城墙和碉堡更能保障国家的自由和完整？那么，此后在行政、实业、科学、文艺等方面，你就应当去实行宪章对于中央政府和一般国防所应当規定的事項。与其努力使巴黎变成坚不可破的城堡，还不如設法使巴黎的陷落成为无关重要的事件。与其把专門学校、大学各院系、一般学校以及政治 行政和司法的中心聚集在一处；与其由于这种致命的凝聚而阻止各省文化的发展并削弱它們的爱国心——难道你不能在保持国家統一的前提下把社会的职能分配給各个地方和各个个人嗎？这样一种体系——即允許各省都参加政权和政治活动，并使实业 智慧和力量在祖国各部分得到平衡——可以同等地确保人民的自由和政府的稳定，以反对国内外的敌人。

那就請你区别一下职能的集中和机构的集中；区别一下政治

上的統一和它的实质上的表征吧。

“哦，这办法看起来是合理的，但它是不可能的！”——这就意味着巴黎市不打算放棄它的特权，并且意味着在那里这还是一个所有权的問題。

廢話！祖国由于处在一种被巧妙地造成的恐慌狀态中，曾經要求建立要塞　我敢肯定它已經放棄它的主权了。所有的党派都应当对这个自杀行为負責——保守党人，由于他們同意政府的計划；王朝的友人，因为他們希望不要反对那使他們感到高兴的事情并且因为一次人民的革命会把他們消灭掉；民主党人，因为他們希望接下来由他們統治。[1] 大家都乐意要得到的是将来鎮压的工具。至于說到保卫祖国，他們是并不对此操心的。暴虐的观念在大家的思想中生了根，并且它把各种形式的自私心都一起带到一个阴謀中去了。我們希望社会更新，但是我們使这个願望服从于我們的思想和便利。因为我們快要举行婚礼，因为我們的事业可以获得成功　因为我們的見解可以占据上風，我們就把改革拖延下去

① 阿尔芒·卡勒尔可能是贊成首都設防的。《国民报》曾經一再把它的老編輯的姓名同拿破侖和服邦的姓名并列起来。这种把一个反人民的政客从坟墓里发掘出来的做法說明什么呢？它說明了，阿尔芒·卡勒尔希望使政府成为一种个人的和不能移动的、但通过选举产生的財产　并且說明了他希望这个財产不是由人民而是由軍队选举产生的。卡勒尔的政治体系不过是罗馬执政官的卫队的改組。卡勒尔也憎恶公民。在七月革命中他感到悲哀的，据說不是人民的叛乱，而是人民的战胜兵士。这就是为什么卡勒尔在1830年之后永远不肯支持爱国者的緣故。他曾問道“你們是不是用几个旅团来回答我？”阿尔芒·卡勒尔把軍队——軍权——当作法律和政府的基础。这个人无疑地在他的内心有一种道德感，但是他肯定沒有正义感。如果他还活在世上，我也要大胆地指出这一点来。自由不会有比卡勒尔更大的敌人了。

据說，在这个关于巴黎設防的問題上，《國民报》的編輯部是不同意的。这就可以証明，如果需要証明的話，一家报紙可以造成錯誤和撒謊，而誰也沒有資格去控告它的編輯人員。一家报紙是一种抽象的存在，实际上沒有一个人对它負責，它之所以能够存在全靠互相让步。这个观念应当使有地位的公民感到害怕，他們因为抄襲报上的意見，认为他們是屬于一个政党的，而絲毫沒有怀疑他們实际上并沒有首脑。

了。偏狹和自私的心理使我們給自由戴上了鐐铐；并且，因为我們不能迎合上帝的一切願望，如果决定权操在我們手里，我們就宁可使天命停止运行，而不願牺牲我們自己的利益和利己主义。这不是一个可以引用所罗門所說“邪恶欺騙了它自己”这句話的实例嗎？

由于这个緣故，先生，我就投入到一种为反对任何形式的統治群众的权能而作的斗爭中去了。作为无产阶級的哨兵，我同当今的著名人物，以及間諜和騙子进行交鋒。可是，当我正在同一个有名的敌人交战的时候，我难道应当像讲坛上的演說家那样，在讲了每句話之后要停頓一下，說一声“博学的作家”、“流利的写作家”、“淵博的政論家”以及一百句其他的通常用来嘲弄人的陈腔濫調嗎？据我看来，这些礼貌对于被攻击的人是一种侮辱，对于攻击者也是同样不光采的。但是，当我譴責一个作家，对他說“公民，您的学說是荒謬的，如果能证明我的說法是对您的一种攻击，我就罪有应得了”的时候，那个听的人就立刻耳聪目明了；他全神貫注起来了；并且，如果我沒有能够說服他的話，那么我至少可以触动他的思想，給他树立一个敢于怀疑和进行自由檢查的有益榜样。

所以，先生，請您不要以为我在挑出您那非常博学的和很可尊敬的同事特罗普隆先生的哲学中的毛病时，我沒有重視他作为一个作家的才能（据我看来，他做一个法学家是游刃有余的），也不要以为我不重視他的学識，虽然他的学識过于局限在法律的条文上和旧书的閱讀上。在这些方面，特罗普隆先生所犯的錯誤与其說在于不足，还毋甯說在于过分。此外，請您不要以为我是因为对他有什么私怨而激动起来的，或者以为我有想伤害他的自尊心的任何願望。我不过是通过特罗普隆先生的那篇《論时效》的文章才了解他的。我希望他沒有写过这篇文章；至于我的批評，无論特罗普

隆先生或者任何我重視其意見的人都不会过目的。再說一遍，我唯一的目的是尽可能地向这不幸的法国证明：那些制訂法律的和解釋法律的人，都不是具有一般的、不涉及个人的、絕对的理性的永不錯誤的机体。

您在工艺学院中的同事沃洛夫斯基先生最近发表了为所有权作辯护的半官方性的言論，我曾决定使这言論受到一次有系統的批判。抱着这个目的，我曾开始收集为了解他每次演讲所必要的文件；但不久我就觉察到那位教授的思想是不連貫的，他的論据自相矛盾，一个断言总是被另一个断言所推翻，并且在沃洛夫斯基先生的那些精心作出的論证中，好的总是和坏的混杂在一起。由于天性有点多疑，我突然想起沃洛夫斯基先生是一个伪装起来的平等的提倡者，他不由自主地落入像俗話所說的那种两头落空（inter duas clitellas）的境地，也就是大主教雅可布用来形容他的一个儿子所处的境地。用比較愼重的話来說，我分明看出沃洛夫斯基先生处于一方面是他的深刻的信念和另一方面是他的职責之間的左右为难的境地，并且为了要維持他的地位，他不得不有某种偏頗。所以，当我看到一位本来应当清晰而精确地讲授理論的法制学教授經常被迫采取保留的态度、婉轉的語言、譬喻和諷刺話的时候，我就感到十分痛苦；并且我就开始咒駡那个不让誠实人坦率地說出他的想法的社会。先生，您从来沒有想到过有这样的苦痛：我好像是在給一位思想家的殉道行为作证。我在下文就要使您了解一下这些惊人的演讲会或者毋宁說是这些悲哀的場面。

1840年11月20日，星期一。——那位教授簡短地說，1.所有权不是以占用而是以人的印迹为基础的；2.每个人对于物品都有一种天然的和不可夺取的使用权。

現在，如果物品可以据为私有，并且虽然如此，如果所有的人

都保留使用这种物品的不可夺取的权利，那么财产是什么呢？——如果物品只有靠劳动才能据为私有，这个私有化的作用将持續多久呢？——这些問題是会使无論哪一类的法学家都感到困惑和混乱的。

于是沃洛夫斯基先生就引证他的权威人士的話。我的老天爷！他提出来的是怎样的一些证人啊！首先是特罗普隆先生，就是我們曾經討論过的那位偉大的形而上学者；然后是路易·勃朗先生，《进步評論》的編輯，他因为发表了他的那本《劳动組織》而几乎受到陪审官的审訊，并且他只是用了一种魔术家的手法①，才沒有被檢察官抓住；科里納，——我指的是德·斯塔埃尔夫人——她在用一首短詩把陆地和波浪、田間的犁沟和水面上的船迹作了頗有詩意的对比后說，“只有在人留下了痕迹的地方才存在财产，”这就使财产从屬于适合生存的境界的稳固性；卢梭，他是自由和平等的提倡者，但是按照沃洛夫斯基先生的說法，卢梭只是作为**一种笑談**并且是为了指出一个自相矛盾的理論才攻击财产的；罗伯斯比尔，他禁止分割土地，因为他认定这种措施是财产的更新，并且他在等待共和国的确定組織的期間，把全部财产放在人民的监督管理之下——这就是把最高支配权从个人移轉給社会；巴貝夫，他要把财产給与国家，把共产主义給与公民；孔西台朗先生，他贊成把地产分成許多份——这就是說，他希望使财产变成名义上的和假定的：这一切都混杂着戏謔和俏皮話，以譏笑那些反对所有权的人（无疑是打算轉移人們的**敌对的批評**）！

① 在沃洛夫斯基先生所宣讀的一篇很短的文章中，路易·勃朗先生实质上是說，他不是一个共产主义者（这是我不难相信的）；攻击所有权的人一定是疯子（但他沒有說明理由），謹防把所有权和它的弊害混淆起来是很必要的。当伏尔泰推翻基督教的时候，他曾經一再公开地說，他对宗教沒有憎恶而只是反对它的流弊罢了

十一月二十六日。——沃洛夫斯基先生假設了这个反对的論据：土地像水、空气和日光一样是生活上所必需的，所以它是不能被据为私有的；并且他回答說：不动产的重要性随着工业力量的增大而减低。

好啊！这个重要性减低了，但是它并沒有消失；并且这本身就說明了不动产是不合理的。这里，沃洛夫斯基先生假装认为那些反对財产的人所涉及的仅仅是不动产，同时他們只是把它当作进行比較的一个項目；在他異常清楚地指出了他使这些反对者所处的荒謬境地时，他找到了一种把听众的注意力移轉到另一主題上去而不違背他应份加以否认的眞理的方法。

“財产”，沃洛夫斯基先生說，“是使人有別于禽兽的东西。”这可能是对的；但我們要把这話看做是頌揚呢还是諷刺呢？

“穆罕默德，”沃洛夫斯基先生說，“曾經用命令規定了財产”。成吉思汗、帖木儿以及所有蹂躪各国的人都是这样办的。他們是什么样的立法者呢？

“財产从人类的原始时期起就一直存在的。”是的，并且还有奴隶制专制政治；还有多妻制和偶像崇拜。但是这种古代的制度能够說明什么呢？

以波尔塔利斯先生为首的那些参政院的議員在他們关于法典的討論中沒有提起所有权合法性的問題。“他們的沉默”，沃洛夫斯基先生說，“是支持这种权利的先例”。既然那个意見是我提出的，我可以把这个答复当做是直接对我个人发出的了。我回答說，“只要一个見解能够得到普遍的承认，信念的普遍性本身就可以用来作为論据和证据。当这同样的見解被攻击时，以前的信条就什么也不能证明了，我們必須依靠理智。不論愚昧无知有多久的历史，也不論它怎样可以原諒，它永远不能胜过理智。”

沃洛夫斯基先生坦白承认，所有权有它的种种流弊。“但是，”他說“这些流弊正在逐漸消失。今天，它們的原因已被得知。它們都是从一种虛假的所有权学說中滋生出来的。在原則上，所有权是不可侵犯的，但是它可以并且必須加以抑制和受到懲戒。”这就是那位教授的結論。

当一个人仍然这样地停留在云端里的时候，他用不着担心会說出模棱两可的話来。虽然如此，我还願意他把所有权的这些流弊加以明确，指出它們的原因，解釋一下这个无从产生流弊的正确学說；总之，我願意他告訴我，用什么办法可以不必摧毀所有权而使它为了全体人民的最大幸福而受到支配。‘我們的民法法典，”沃洛夫斯基先生在談到这个問題时說，“有很多要修改的地方”。我以为这个法典把每件事情都置諸不理。

最后，沃洛夫斯基先生一方面反对資本的集中和由此而产生的兼并現象；另一方面他又反对土地的极端的分散。我认为我在第一篇論文中已經說明，大規模的积累和微細的分散是經济学上的三位一体的头两个論題——正題和反題。但是，如果說沃洛夫斯基先生对于第三題、即合題什么話也沒有說，从而听任那个結論悬空着，那么我却曾經指明，这第三題就是协会，它意味着所有权的消灭。

十一月三十日。——著作权。沃洛夫斯基先生承认，同意才干享有某些权利（这同平等是毫不抵触的）是合乎正义的，但他竭力反对那种使著作者的继承人获得利益的、天才作品的永久和絕对的著作权。他主要的論据是，社会对于各种精神方面的創造拥有集体生产的权利。要知道，我在我的那篇《关于所有权和政治的探討》中所闡明的，正就是这种集体力量的原理，并且我曾在这个原理上建立起一个新社会組織的完整的大厦。就我所知，沃洛夫斯基

基先生是第一个把这条經济上的定律应用到立法上去的法学家。不过，在我把集体力量的原理扩展到各种产品上去的同时，沃洛夫斯基先生却比我一向所持的审慎态度更为謹慎，把这个原理局限于中間范圍。所以，对于我十分大胆地就其整体来說明的問題，他只是滿足于肯定它的一部分，让聪明的听众自己去塡补空白。虽然如此，他的論证却是深刻的和严密的。人們会觉得，这位教授由于自己感到只涉及所有权的一个方面可以比較安心，已經让他的智力自由发揮出来，并正在向着自由突进。

1 絕对的著作权会妨碍别人的活动力并阻塞人类的发展。那就会是进步的灭絕 那就会是自杀。如果最初的一些发明——犁、水平仪、鋸子等等——曾經被私有化的話，会发生什么情况呢？

这就是沃洛夫斯基先生的第一个論題。

我回答說：在土地和工具方面的絕对所有权妨碍人类的活动力，阻塞进步和人的自由发展。在罗馬和一切古老的国家发生了什么事情呢？在中世紀发生了什么事情呢？今天在英国，由于生产資源的絕对所有权的結果，我們看到的是什么情况呢？人类的自杀。

2. 不动产和动产是和社会利益相符合的。由于著作权的緣故，社会利益和个人利益就永远发生矛盾。

这个論題的說明中含有为那些不能充分和完全享有言論自由的人所共有的修辞上的詞藻。这种詞藻就是說反話(anti-phrasis)或故意把眞話反过来說 (contre-vérité)。按照杜馬尔賽和那些最优秀的人类学家的看法，这种詞藻在于說一件事情的时候意思是指另一件事情。沃洛夫斯基先生的論題，如果自然而然地說出来的話，就可以作如下的理解："正像不动产和动产在本质上是与社会相敌对的，同样地，由于著作权的緣故，社会利益和个人利益也

就永远发生矛盾”

3. 德·蒙达朗貝尔先生在上議院里怒气冲冲地抗議把著作家和机器发明家等同起来；他认为这种視同一体的办法是对著作家有妨害的。沃洛夫斯基先生回答說：如果沒有机器，著作家的权利就等于零；如果沒有造紙厂、鑄造鉛字的冶炼厂和印刷所，那就不会有詩和散文的出售 許多机械学上的发明——例如指南針、望远鏡或蒸汽机——具有完全和一本著作同样的价值。

在德·蒙达朗貝尔先生之前，沙尔·孔德先生曾經嘲笑那些合乎邏輯的思想一定会从著作家所享有的特权中推論出来的那种偏袒机械发明的論断。孔德先生說，“那个首先想出并实行把一块木头变成一双木屐，或把一張兽皮变成一双凉鞋的念头的人，本来可以因此而获得为人类做鞋的专利权！”在私有制的体系下，无疑是这样的。因为事实上，你們这样地加以挖苦的木屐是制鞋匠的創造、他的天才的作品、他的思想的表現，对他来說，这双木屐是他的一首詩，正像《国王取乐》是維克多·雨果先生的剧本一样。应当公正地对待一切相类的事情。如果你們拒絕給与制鞋匠一張专卖的特許证，你們就等于拒絕把特权給与詩人

4. 使一本书占有重要地位的，是作者和他的作品以外的一件事实。如果沒有社会的智慧，沒有它的发展以及它与那些作者之間在思想上、感情上和利害关系上的某种共同性，那些作家的作品就会一錢不值。一本书所以有交換价值，与其說是由于书中所展示出来的才能，还不如說是由于社会条件。

的确，我好像是在抄写我自己的話語似的。沃洛夫斯基先生的这一論題含有一种对于概括而絕对的思想的特殊措辭，一种反对所有权的最强烈的和最明确的措辞。为什么艺术家能够像技术人員那样找到維持生活的手段呢？因为社会曾使美术像最粗陋的

工业那样.成为消費和交换的对象，因而它們是受一切商业上的和政治經济学上的定律支配的。而这些定律的第一条就是职能之間的平衡关系，也就是同事之間的平等关系。

5. 沃洛夫斯基先生常常喜欢諷刺那些著作权的請願者。“有一些著作家，”他說，“渴望得到作者的特权，他們为了这个目的而指出乐剧的威力。他們談到高乃依① 的侄女在一个靠她伯父的作品发财的戏院門口求乞……为了滿足著作界的貪婪，就会有必要确立著作权的继承办法，并制訂整套例外的法典。”

我喜欢这种善良的諷刺。但是沃洛夫斯基先生并沒有把問題所牵涉到的那些困难发揮无余。首先，国家花錢請来发表讲演的古尙、季佐、維叶門、达米容各位先生和他們的同行将通过书商再获得第二次的报酬，这难道是公平的嗎？——我既然有权报告他們的讲演，难道就不应当有把这些讲演印刷出来的权利嗎？諾埃尔和夏普沙尔两位先生是大学的监督，他們利用自己的势力把他們从一些著作中选出来的东西卖給那些由他們两位收受薪金而奉命监督其学业的青年，这是不是公平的呢？如果是不公平的，那么就不应該拒絕把著作权給与任何身居公职和領取年俸或干薪的作者嗎？

此外、作家的特权是不是应当扩展到那些只想去腐化人心和模糊理解力的反宗教的作品和不道德的作品呢？如果給予这种特权，那就等于是用法律来許可不道德的行徑；如果加以拒絕，那就是挑剔作家。在現社会的不完善的状况之下，既然不可能防止一切侵犯道德律的行为，那就有必要設立一个审定书籍和道德的頒发許可证的办事处。但是，在这个时候，我們的著作界将有四分之三被迫去进行登記；并且，既然此后根据他們自己的供认而被认为

① 比埃尔·高乃依(1606—1684)，法国杰出的剧作家 十七世紀古典主义剧作的創始者，著有悲剧《西得》、《賀拉西》、《庞培之死》等。——譯者

是卖淫者，他們将必然是屬于公众的。我們把夜度資付給娼妓；我们并不給她特权。

最后，剽窃行为是否应列入伪造行为的一类呢？如果你回答說“是的”，那你就是預先把书上所討論的一切主題据为己有·如果你說“不”，那你就是把整个的問題交給法官去作出决定。除了秘密翻印的情形之外，法官将怎样从援引、摹仿、抄襲甚或巧合中辨别出伪造来呢？一位学者花两年的时間去計算出一張具有九位或十位小数的对数表。他把它印了出来。两星期之后，他的书就以半价出售；这就无法說明这种結果是由于伪造还是由于竞爭。法院能做些什么呢？如果发生疑問，法院是否应当把著作权判給先占人呢？等于是用抽签来解决問題。

不管怎么样，这些都是不值得多加考虑的 但我們有沒有看到，在把一种永久性的特权給与作家和他們的继承人时，我們实际上是对他們的利益給了致命的打击呢？我們打算使书商从屬于作家，——这岂不是梦想？书商会联合起来反对著作和著作所有人的。反对著作的办法是拒絕推广它們的銷路，用拙劣的摹仿作品来代替它們，用上百种間接的方法来翻印它們；誰也不知道剽窃和巧妙摹仿的手法可以达到怎样的程度。还有反对著作所有人。难道我們不知道这样的事实，即十几本的銷路能够使一个书商卖出一千，用五百册一版的书籍他能供应一个王国三十年的需要吗？在书商的这种彻底的同盟面前，那些可怜的作家能有什么办法呢？我願意把他們可能的出路告訴他們。他們会受雇于他們現在視同海盜的那些人；并且为了保証得到利益，他們会变成工資劳动者。这是对于卑鄙的貪婪和不知滿足的驕傲的适当酬报[1]。

---

① 在作家和艺术家之中，所有权的狂执达到了頂点，奇怪的是，我們的立法者和文人竟以心安理得的态度来关爱这种毁灭性的执情。有一个艺术家出卖一幅画，接着

6.反对的意見。——占用的土地的所有权可以移轉給占用人的继承者。作家們說,"为什么天才的作品就不应該以同样的方式傳給那个天才的人的继承者呢?"沃洛夫斯基先生回答說:"因为先占人的劳动是由他的继承人接續下去的,而一个作家的继承人却永远不会对他的作品有所更改或增添。在不动产方面,劳动的继續性說明了权利的继續性。"

是的,如果劳动是继續下去的話;但如果劳动沒有继續下去,权利就停止了。沃洛夫斯基先生所承认的以本人劳动为基础的占有权就是如此。

在交貨以后借口他在出卖原本时沒有出卖他的图案,擅自阻止购买人卖出雕版。在玩賞者和艺术家之間关于事实和法律就发生了爭执。教育部大臣維叶門先生在人們向他征求关于这个特殊案件的意見时,认为画家是有理的,不过在契約中本来应当特别保留图案的所有权:所以实际上維叶門先生承认那位艺术家有权出让他的作品同时又有权防止它傳布;这样就与法律上的定理相矛盾:一个人不能同时让与和保留。維叶門先生是一个奇特的理論家!一个含糊的原理导致謬誤的結論。維叶門先生不是放棄那个原理,而是赶快承认那个結論。在他看来,归謬证法(reductio ad absurdum)是一个令人信服的論证。这样,他就成为著作权的官方辯护人,确实可以得到一帮游手好閒者的諒解和支持,而这些人則是著作界的耻辱和公共道德的禍患。那么,維叶門先生为什么如此热中于充当著作界的領袖,在参政院中为了著作界的利益扮演侍里索旦的角色,并成为一帮自称为文人的敗类的助手和同伙呢?这些敗类十多年来是費尽心机来破坏公众的精神并通过歪曲思想来腐蝕人心而获得可悲的成就的。

矛盾中的矛盾!"天才是世界上偉大的平等論者,"德·拉馬丁先生高呼說,"所以天才应該是一个所有人。著作权是民主政治的財富。"这不幸的詩人,当他不过是乱吹一气时,却自以为是淵博的。他的辯才不过是把那些互相冲突的概念成双地結合在一起:圓的方形、黑暗的太阳、墮落的天使、傳教士和爱情、思想和詩文、天才和財富、公平和所有权。作为答复,让我們告訴他,他的心是一个黑暗的发光体;他的每一篇讲話是一种杂乱无章的配合,无論是在詩篇或散文中,他所有的成就全靠采用非常的事物来处理最普通的命題。

《国民报》在答复德·拉馬丁先生的报告时,力求证明著作权具有一种与不动产迥不相同的性质;好像所有权的性质是以它所影响的对象而不是以它行使的方式和它存在的条件为轉移似的。但是《国民报》的主要目的是要取得一部分所有人的欢心,这些人对于所有权的扩張感到煩惱,这就是为什么《国民报》反对著作权的緣故。它是否願意斬釘截铁地告訴我們它是贊成平等还是反对平等呢?

沃洛夫斯基先生决定贊成让作者对其作品享有若干年的著作权，从作品第一次发表的那一天算起。

以后几次关于发明专利权的讲演，虽然混杂着一些为了要使有益的事实更加动听而插入的可怕的矛盾言論，却是同样有教育意义的。簡练的必要性迫使我不无遺憾地就在这里結束这項考察。

由此可見，在那两位試图为所有权辯护的折衷主义的法学家中，一个是陷入了一套沒有原則或方法的教条，并經常說一些沒有意义的話；另一个則有計划地放棄了所有权的主張，以便在相同的名称下提出个人占有的学說。当我断言在法学家之間普遍存在着混乱状态时，难道我是錯了嗎？我曾指出，他們的这門科学以后犯有虛妄之罪，它的光荣被掩蔽了起来，难道因此我就应該受到法律上的迫害嗎？

由于法律方面的普通手段不再够用，他們已經請教了哲学、政治經济学和各种体系的拟訂者。所有那些被求助过的先知，始終是令人失望的。

那些哲学家在今天不見得比在折衷学派盛行时期較为明朗；可是，通过他們的神秘的箴言，我們可以辨别进步、統一、联合、团結一致、友爱这些名詞；这些名詞当然都是使所有人感到不安的。这些哲学家之一、比埃尔·勒魯先生写过两部巨著，他在这些书里自称要通过一切宗教的、立法的和哲学的体系来說明，既然人們是互相負責的，地位平等就成为社会的最終定律。固然，这位哲学家承认一种所有权；但是由于他让我們去想像所有权在平等面前会变成什么样子，我們可以大胆地把他列入收益权的反对者之类。

在这里，我必須坦率地声明——为了避免暗中纵容的嫌疑，而暗中纵容是和我的天性不相容的——我是十分同情勒魯先生的。

这并不是因为我信从他的准毕达哥拉斯派的哲学(关于这个問題、倘使一位戴看肾章的老兵不輕視一个新兵的意見．我就有很多意見可以向他提出)，也并不是因为我对这位作家的反对财产的主張有任何特殊的体恤而感到受他的約束。依照我的意見，勒魯先生能够并且甚至应当更加清楚地和更加合乎邏輯地来說明他的立場。但是我喜欢、我欽佩勒魯先生是我們哲学方面受人崇拜的人物的反对者，是不符其实的名望的清除者，是对于因其古老而受人尊重的一切事物的无情的批評家。这就是我对勒魯先生怀有高度敬意的理由；这就是在这盛行結社的时代我願意組織的唯一的作者协会的原則。我們需要像勒魯先生那样的人来非难社会原理，——不是去散布关于这些原理的怀疑心理，而是使它們加倍地可靠；我們需要那种能以大胆的否定来刺激思想并以灭絕的理論使良心感到震动的人們。勒魯先生叫道，"既沒有天堂，也沒有地獄；恶人不会受到处罰，好人也不会获得奖賞。人类啊！不要再存什么希望和畏惧吧；你們在現象的圈子里旋轉：人类是一棵不朽的树，它的先后枯萎的树枝用它們的碎片滋养着永远年青的树根！"有誰听見这种叫喊而不发抖的呢？有誰听到这种关于信心的凄凉的自白而不惊惶地发問："这样說来，我难道眞的不过是一个由未知的力量造成的原素的聚合体，一个被人在短暂的时刻中体会的概念，一个发生和消失的形式嗎？难道我的思想眞的不过是一个諧音，我的灵魂不过是一个旋渦嗎？什么是自我？什么是上帝？什么是社会的制裁？"

在从前，勒魯先生会被当作是一个大罪犯，只配（像瓦尼尼[①]

① 留契里奥·瓦尼尼(1585—1619)，意大利哲学家，由于他具有唯物主义和反宗教的思想并且抨击封建制度，在图卢兹受宗教裁判，处以火刑。他的最重要的著作《論大自然的神奇秘密——世人的女王和女神》(1617年)公开宣傳无神論。——譯者

那样)被处死刑和受到全世界的唾駡。今天,勒魯先生正在完成一件救世的使命,无论他会說些什么,他将因此而获得奖賞。心境很坏的病人經常唠叨着他們快要死亡,当医生的意見证实了他們确有死亡的可能时,他們就会暈倒,同这种情形一样,当我們的唯物主义的社会听信了哲学家的这种令人震惊的命令“你非死不可!”的时候,它就会发生动摇并惊慌起来。因此荣誉应当归諸于把伊壁鳩魯派的卑怯給我們揭露出来的勒魯先生;荣誉应該归諸于使那些哲学上的新的解答成为必要的勒魯先生!荣誉应当归諸于这位反折衷主义者,归諸于这位平等的提倡者!

在他那本《論人道》的著作中,勒魯先生开头就断定財产的必要性:“你們希望廢除財产;但是你們沒有看到你們会因此而消灭人并且甚至消灭人的名称嗎?……你們希望廢除財产;但是沒有身体你們能够生存嗎?我并不是要告訴你們,說你們必須支持这个身体;……我要告訴你們的是,这个身体本身就是一种財产。”

为了清楚地了解勒魯先生的学說,我們必須記住有三种必然的和根本的社会形式,——共产制、私有制和我們今天可以正当地称之为社团制的制度。勒魯先生首先否定共产制并尽其所能地反对它。人是一种有人格的和自由的生物,因而需要一个独立和个人活动的范圍。勒魯先生在强調这一点时补充說:“你們既不希望有家庭,又不希望有国家,也不希望有財产;所以就不再有父亲,不再有儿子,也不再有弟兄了。这就是你們所寻求的处境,在时間上和任何生物不发生关系,因而沒有姓名;这就是你們所寻求的处境,在地球上十亿人中間孑然独处。你們怎能期望我在空間、在这許多人中間把你們辨别出来呢?”

如果人是无法加以辨别的話,他就等于零。現在,只有通过专門归他使用的某些事物——像他的身体、他的官能和他所使用的

工具——他才可以被辨别，才能同其他的人区别开来。“由此也可以看出，”勒魯先生說，“私有化是必要的；总之，财产是必要的。”

但是在什么条件下的财产呢？这里，勒魯先生在譴責了共产制之后，接着又指斥了财产所有权。他整个的学說可以总括在这个单純的論題中：**财产可以輪流地使人变成一个奴隶或一个暴君。**

这一点确定之后，如果我們要求勒魯先生告訴我們在怎样的财产制度下人既不致成为奴隶又不致成为暴君，而只是一个自由的、公正的公民，勒魯先生就在他那部《論人道》的著作的第三卷中回答說：——

“有三种办法可以摧毁人和他的同类以及和宇宙的通同关系……1. 在时間上把人隔离开来；2. 在空間上把他隔离开来；3. 分割土地或者按照一般的用語来說，分割生产工具；使人依附于物品，使人类屬于财产，使人成为所有人。”

我們必須坦白地說，这番話所带有的极端形而上学（这位作者往往达到这种地步）的和古尙学派的气息未免太濃厚了一些。可是据我看来，这十分清楚地說明，勒魯先生是反对生产工具被专屬地私有化的；不过他把生产工具的这种非私有化叫做建立财产的**新方法**，而我則按照以前所說的那些話，把它叫做财产的毁灭。事实上，如果沒有工具的私有化，就不成其为财产。

“直到現在为止，由于单純考虑财产，我們已經局限于指出财产的专横的特色并和它們进行斗爭。我們沒有看到，财产的专横性是与人类的划分有相互关系的；……财产不是按照可以使人便于和他的同类以及和宇宙发生无限通同关系的那种方法加以組織，而相反地却已被用来反对这种通同关系了。”

让我們把这一段文字譯成商业上的措辞。为了摧毁专横和地

位的不平等起見，人們应当停止竞爭并且应当把他們的利益結合起来。让雇主和雇員(現在他們是敌人和对手)成为伙伴。

現在，不妨問問任何工业家、商人或資本家，如果他要把他的收益和利潤同那些有人建議使他們成为他的伙伴的广大工資劳动者一起分享，他是否还願意认为自己是一个所有人。

“家庭、財产和国家都是有限的东西，应当为了无限而把它們組織起来。因为人是一种渴望达到无限境界的有限的生物。对他来說，絕对的有限性是坏事。无限是他的目的，无定限是他的权利。”

如果我把这些奥秘經文式的話語輕輕放过而不加解釋，那么恐怕我的讀者就誰也不懂这些話語。勒魯先生是要用这个宏偉的公式来說明：人类是一个单一的、龐大的社会，这个社会在它的集体的統一中代表着无限；每一个民族、每一个部族、每一个自治区鎮和每一个公民，在不同程度上都是这个无限社会的片段或有限的成員，在这个社会中，禍害完全是由个人主义和特权造成的——換句話說，是从无限隶屬于有限而产生出来的；最后，为了达到人类的目的和意向，每一部分都拥有一种无定限地逐漸发展的权利。

“所有加害于人类的禍害都是从社会的等級中产生的。家庭是一种幸福；家庭的等級(貴族)是一个禍害。国家是一种幸福；国家的等級(最高者、专权者、战胜者)是一个禍害；財产(个人占有)是一种幸福；財产等級(包梯埃、杜利埃、特罗普隆等等的財产所有权)是一个禍害。”

因此，按照勒魯先生的說法，存在着財产和財产，——一种是好的，另一种是坏的。可是，由于我們理应用不同的名称来称呼不同的事物，如果我們把“財产”这个名称保留給前面那一种，我們就必須把后面那一种叫做盗窃、掠夺、劫掠。相反地，如果把“財产”

这个名称保留給后面那一种．我們就必須用占有这一名称或其他某一个相等的名詞来称呼前面那一种；不然的話，我們会为了一个不愉快的同义詞而感到煩恼的。

如果哲学家們敢于有一天在傾吐他們的想法时肯用普通人的話語来表达，那該多么好哇！各个国家和統治者就可以从他們的讲演中得到大得多的益处，并且在把同样的名称应用于同样的概念时，也許就可以开始互相了解。我大胆地声明，关于財产，我的見解就是勒魯先生的見解；但是如果我用哲学家的語气跟着他重复說，“財产是一种幸福，但是財产等級——財产的現狀——是一种禍害”，那么我就一定会被所有那些給刊物写稿的学士捧做天才了。①相反地，如果我宁願采用罗馬人的古典語言和民法法典上的用語，并因此說“占有是一种幸福，但所有权是窃盗”，那么上述的那些学士就立即会大叫大嚷来反对想像中的怪物，法官也会来恫吓我。啊，語言的力量多大呀！

在叩問到他們的时候，經济学家們建議把資本和劳动联合起来。先生，您知道那是什么意思。如果我們深入到那个学說的实质中去的話，我們不久就可以发見它的結果是財产的兼并，而这种

---

① 勒魯先生由于他曾經給財产进行辯护而在一个刊物上受到了崇高的贊美。我不知道这位辛苦的、涉猎頗广的学者是否对那頌揚感到高兴，但是我知道得很清楚，如果我处于他的地位，我是会为理智和真理悲叹的。

另一方面，《国民报》則嘲笑了勒魯先生和他关于財产的观念，用无謂的重复和幼稚等評語加以指摘。《国民报》不願进行了解。有必要引起这家报紙的注意，它沒有权利去嘲弄一位固执己見的哲学家，因为这家报紙本身就沒有一种学說。《国民报》根本是阴謀家和叛徒的养成所。它屢次坚持要警告它的讀者。这張民主主义的报紙与其悲叹它的一切沒有尽到責职的地方，还不如对它自己进行譴責，坦白承认它的理論的肤淺。这个宣傳人民利益和选举改革的机关报什么时候才不再雇用怀疑派和散播疑惑呢？我不必詳加推論就可以打賭，那位批評勒魯先生的萊翁·杜罗欧先生是某一个資产阶級的甚或貴族阶級的报紙的匿名的或用假名的編輯

兼并不是通过公有，而是通过一种全面的和永久的股份公司，因此所有人的地位与工人的地位的不同就仅仅在于可以領取較高的工資。这个制度加上一些特别的附加条款和修飾就是关于法郎吉的思想。但显然可以看出，如果地位的不平等是財产的屬性之一，它也不是財产的全部。像某一位哲学家（我不知道是誰）所說的，使財产成为一种**可爱的东西**的，乃是这样一种权力，人們利用这种权力不但可以随意支配自己的財物，而且还可以支配它們的特性，任意加以利用，把它們收藏起来和封閉起来，像比埃尔·勒魯先生所說的那样，把人类排斥在外；总之，就是可以按照情欲、利害关系甚或任性所提示的那样去利用它們。占有錢币，占有一个农业或工业企业的股票或者一張政府公債的利息票，同一个人在自己的房屋和庭园中、在自己的葡萄藤和无花果树下面做主人翁所感到的那种无限乐趣比起来，又算得什么呢？特罗普隆先生所引证的一位作家說，"占有財产是多么幸福啊！"认真地說来，这句話能应用到一个在世界上除了市場和他口袋中的錢币之外别无所有的有收入的人的身上去嗎？这好像是硬說一个飼料槽就是一片养牛場似的。多妙的改革方法！那些經济学家永远不停地譴責黃金欲和本世紀的日益滋长的个人主义；而且，在种种矛盾中最不可思議的是，他們准备把各种財产变成一种財产——錢币的財产。

此外，我必須談一談最近多少花了一点心血提出来的一个关于財产的学說：我指的是孔西台朗先生的学說。

傅立叶主义者并不是那种为了要明确一种学說是否和他們的体系有抵触才去研究这个学說的人。相反地，每逢一个敌手沒有看見或注意他們就从旁經过的时候，他們总是非常欣喜并且唱起胜利的歌曲来。这些先生需要直接的駁斥，因为如果他們吃了敗仗，他們至少可以拿曾被提起这一点聊以自慰。好吧，让他們如願

以偿吧。

孔西台朗先生对于邏輯学具有最高傲的自負。他的程序的方法总是大前提、小前提和結論的方法。也許他情願在他的帽子上写出，“三个全称肯定的命題組成的三段論”(Argumentator in barbara)。但是他过于聪明和机警，所以不易成为一个好的邏輯学家，像他显然曾把三段論法当作邏輯学这一事实所证实了的那样。

凡是对哲学上的珍品发生兴趣的人都知道，三段論法是人类思想上的第一个和永久的詭辯——虚妄所喜爱的工具，科学的絆脚石，罪行的鼓吹者。三段論法造成了所有那些曾被寓言作家这样雄辯地譴責的禍害，并且絲毫沒有做过好事或有益的事情：它缺乏眞理，同时也缺乏正义。我們大可以引用圣經上的話来形容它：“信任他的人就将灭亡。”所以，最优秀的哲学家們早已加以譴責；如今除了理性的敌人以外誰也不願把三段論法作为他的武器。

然而，孔西台朗先生已經把他的关于財产的学說建立在三段論法之上。他是否願意像我准备把整个的平等学說孤注一擲地放在我对傅立叶主义的駁斥上那样，把这个体系作为他的那些論据的賭注呢？这样的一次决斗应該是与孔西台朗先生的那种好战的和騎士式的兴趣相称的，并且公众将因此而得到好处；因为，在两个敌手有一个倒下去的时候，就不会再有人提到他，世界上也就会少一个爱发牢騷的人。

孔西台朗先生的学說具有这个显著的特色，就是在設法同时滿足劳动者和所有人双方的要求时，它同样地侵犯了前者的权利和后者的特权。首先，这位作家提出下列各点作为原則：1. 土地的使用权屬于人类的每一个成員；它是一种天然的和不因时效而消灭的权利，在各方面都类似那种取得空气和阳光的权利。2. 劳动权同样是根本的、天然的和不因时效而消灭的。我曾經指出，承

认这双重权利就会意味着所有权的灭絕。我向所有人揭发孔西台朗先生!

但是孔西台朗先生却硬說劳动权創造了所有权，下面就是他的推理方法：——

大前提。——“每个人可以合法地占有他的劳动、他的技能——或者以較为一般的用語来說，他的行为——所創造的东西”

对于这句話，孔西台朗先生用注解的方式补充說：“当然，土地既然不是人所創造的，那么由此可以推論，根据财产的根本原則，即土地既然是給与人类所共有的，它就决不能成为幷非这个价値的創造者某某人的专屬的和合法的財产。

如果我沒有弄錯的話，沒有一个人不觉得这个命題乍看起来和就其整体而論是完全无可辯駁的。讀者，請您不要相信这个三段論法。

首先，我觉得合法地占有这个詞組在作者的思想上表示成为合法的所有人；不然的話，那个目的在于证明财产的合法性的論证就沒有意义了。我也許可以在这里提出所有权和占有之間的差別問題，要求孔西台朗先生在进一步論述以前先把这两者划分清楚；但是我让它过去算了。

这第一个命題是双重地虛妄的，因为：1. 它肯定了創造的行为是財产的唯一根据。2. 它认为这个行为在一切情况下都是足以授与所有权的。

幷且，首先，如果人可以成为幷不是他創造的而只是他杀死的猎获物的所有人；成为幷不是他創造的而只是他采集得来的果实的所有人；成为幷不是他創造的而只是他种植的菜蔬的所有人；成为幷不是他創造的而只是他豢养的禽兽的所有人，——那么不

难設想，人們也可同样地成为幷不是他創造的而只是他加以开垦和施肥的土地的所有人。所以，創造的行为对于取得所有权来說幷不是必需的。我可以更进一步說，单是这个行为永远是不够的，幷且我可以利用孔西台朗先生的第二項前提来加以证明：——

小前提。——“假定在一个孤島上、在一个国家的土地上或者在地球的整个地面上（行为的場面的大小幷不影响我們对于事实所作的判断），人类的一代第一次致力于工业、农业、制造业等等。这一代人依靠他們的劳动、智慧和活力，創造了产品，发展了在未經耕种的土地上以前所不存在的价值。如果把那由一切人的活动生产出来的价值或財富按照各人在总的財富的創造中所貢献的力量分配給生产者，那么这勤劳的一代的財产不是十分明显地将以权利为基础嗎？这是不成問題的。”

这是完全成問題的。因为这个由一切人的活动所生产出来的价値或財富，根据它的創造过程本身，是集体的財富，这种財富像土地一样，是可以分割使用的 但它作为財产则始終是沒有分割的。为什么說这个所有权是沒有分割的呢？因为从事創造活动的社会本身是不可分割的，——一个永久的、不能化成許多零碎部分的单位。幷且，使土地成为共有财产的，以及像孔西台朗先生所說的那样，使每一个个人对它的使用权成为不因时效而消灭的，正就是社会的这种統一性。事实上，假如在一个特定时間要平均分割土地，那么这种分割如果授与所有权的話，立刻就会变成不合法的。万一在移轉的方法上稍有不規則的情况，人們、即社会的成員、亦即不因时效而丧失权利的土地占有人就可能一下子让人把所有权、占有权和生产手段都剝夺掉。总之，成为資本的財产是不可分割的，因而也是不能出让的，这幷不一定在資本还沒有被創造时是如此，而且在資本是共有的或集体的时也是如此。

我就利用孔西台朗先生的三段論法的第三項来证实上述反对他的理論：——

結論。——“这一代人所完成的劳动的成果可以分为两类，把这两类清楚地加以区别是重要的。第一类包括屬于这第一代人的土地的产物，这第一代人对于土地具有用益权人的資格，而土地則由于他們的劳动和經营得到增加、改进和改良。这些产物不是消費品就是劳动工具。显然，这些产品都是那些通过活动把它們創造出来的人的合法財产……第二类。——这一代人不但創造了剛才提到的那些产品（消費品和劳动工具），而且还通过耕作，通过盖造房屋，通过一切被完成的、能产生持久后果的劳动，在土地的原始价値上有所增添。这項附加的价値显然就成为一种产品的本质——一种由第一代人的活动所創造的价値；并且，如果这种价値的所有权**不論通过何种方法**公允地——就是說按照每个人所提供的劳动的比例——分配給社会的成員，每个人将合法地占有他所得到的那一部分。于是他就可以按照他认为合适的方式来支配这个合法的私有財产，——把它交換、出让或移轉；另一个个人或其他个人的集体——即社会——都不能对这些价値提出任何要求。”

由此可見，每个同伙或者根据他自己的权利或者根据他祖先的权利，都拥有一种可以使用集体資本的不因时效而丧失的和不可分割的权利，而由于这种集体資本的分配，在法郎斯特尔中，像在 1841 年的法国那样，就存在着穷人和富人；有些人生活奢侈，他們像費加罗① 所說的那样，只要想办法被誕生下来就万事大吉，还有其他一些人，对于这些人来說，人生的境遇只是有机会生活于不断的穷困中；游手好閑的人拥有巨額的收入，而工人的幸运則

① 費加罗（1809—1837），西班牙諷刺作家、剧作家和杂文作家馬里亚諾·何塞·拉尔腊的笔名。——譯者

永远寄希望于不可知的未来；一些人由于出身和社会地位享有特权，而社会底层的人民所享有的公民权和政治权则只是劳动权和土地权。因为我們不应該受到欺騙；在法郎斯特尔中，每件事物像今天的情形一样，都是所有权的对象——机器、发明、思想、书籍、艺术品、农产品和工业品；牲畜、房屋、栅栏、葡萄园、牧場、森林、田地，——总之，除了未經耕种的土地以外的一切事物。現在，你們是否想知道，按照提倡所有权的人的說法，未經耕种的土地有多大的价值？沙尔·孔德先生說："一平方利格的土地还不足以維持一个野蛮人的生活。"如果把这野蛮人的可怜的生活費用估計为每年三百法郎，我們就可以发見，他生活所需的一平方利格的土地对他来說十足可以用十五个法郎的地租来代表。在法国有二万八千平方利格的土地，根据这种估計，它們的地租总額应該是四十二万法郎；当这些法郎被分給大約三千四百万人口时，可以使每个人得到一又四分之一生丁的收入。这就是傅立叶的偉大天才替法国人民发明的、他的第一个門徒希望用以改革世界的新权利。我向无产阶級揭发孔西台朗先生。

如果孔西台朗先生的学說至少实际上可以保障这項他所十分关爱的所有权的話，我也許是会原諒他的三段論法（这确实是他生平所能列出的最好的三段論法）中的缺点的。但是，不：孔西台朗先生认为是所有权的，不过是享有額外报酬的权利。在傅立叶的体系中，无論是創造出来的資本或是土地的增殖的价值，都沒有以任何有效的方法来加以分割和私有化；劳动工具，无論是創造出来的或者不是創造出来的，都还保留在法郎吉的手中；那个徒負虛名的所有人只能支取息金。对于他的那份股份，不論是怎样的性质，他既不能加以变卖，又不能专屬地加以占有，也不能加以管理。会計員把股息付給所有人；而所有人如果办得到的話，就只有把它

全部吃掉!

傅立叶主义是不会使所有人感到满意的，因为它取消了所有权的最令人喜爱的特色——自由支配自己的财物。它也不会更好地使共产主义者感到愉快，因为它包含着地位的不平等。由于它那通过取消占有、家庭和国家——人类人格的三重表現——而抹杀人类的特征和个性的傾向，它也是被那些贊成自由联合和平等的人所厌棄的。

在所有我們的活跃的政論家中，我觉得沒有一个人比孔西台朗先生具有更丰饒的机智、更充裕的想像力、更丰富多采的風格了。不过，我怀疑他是否会着手重建他的关于财产的学說。如果他有这种勇气，那么这就是我想对他說的："在写您的答复以前，請您仔細地考虑一下您的行动計划；不要扫蕩乡間；不要依靠您的任何普通的权宜办法；不要埋怨文明；不要諷刺平等；不要頌揚傅立叶主义。請您别打攪傅立叶和那些已經去世的人，而只是努力来重新整理您的三段論法的各个部分。为了这个目的，您应該首先仔細分析您的敌手的每一个命题；第二，或者用直接的駁斥或者用反证的办法来指出錯誤；第三，用論证来反对論证，以便在異議和答辯迎面相对时，較强的一方可以压倒較弱的一方，把它打成粉碎。只有用这种方法，您才能自夸您已經战胜，并迫使我承认您是一个道地的理論家和一个好炮手。

如果我所承担的清扫的責任和維护我的作家尊严的必要性沒有叫我对于《法郎吉》的記者对我而发的責备置之不理，那么再容忍傅立叶主义的这些怪想就会是不可原諒的了。"我們最近才看出，"这位記者說，① "虽然蒲魯东先生一向对傅立叶所創立的科学

① 貝桑松的《公正报》。

非常热心、他无論現在或將来还会热烈宣傳其他任何的学說的。”

如果宗派主义者有权去責备别人改变自己的信念，这个权利一定不会屬于傅立叶的門徒，因为他們总是那样急切地想給各党各派的叛离分子举行傅立叶主义的洗礼的。但是，如果他們是誠恳的話，为什么要把它当作一种罪行呢？一个人对于永远不变的眞理是否坚定，有什么关系呢？与其教导人們固执自己的偏見，还不如启发他們的思想来得好些。难道我們不知道人是脆弱的和易变的，他的心中充滿着謬見，他的嘴是妄言的釀造厂嗎？人人都是說謊的（Omnis homo mendax）。不論我們願意与否，我們都有一个时候充当我們每天感到它的勢力的这一眞理的工具。唯有上帝是不变的，因为他是永恒的。

这就是在通常的情况下一个誠实人有权經常作出的、也許我应当贊成把它作为一种辯解而提出的答复，因为我不比我的先輩更好些。但是，在一个像我們这种充滿着怀疑和变节的世紀中，当我們有必要在发言上給予弱小者一个坚强和誠实的榜样时，我不应該让我作为一个公开攻击所有权者的名誉受到污辱。我应該叙述一下我以前的見解。

因此，在我就有关傅立叶主义的这个指責而檢查我自己并努力想起以往的事情时，我觉得，既然在我的研究工作中和交往上我曾和傅立叶主义者发生过关系，我就有可能在不知不觉中成为傅立叶派的一員。祈罗姆·拉朗德[①]曾把拿破侖和耶穌基督列在他的那張无神論者的名单中。傅立叶主义者和这位天文学家是相像的 如果有誰偶然对現有的文明表示不滿，并承认傅立叶主义者的

① 約瑟夫·祈罗姆·勒·弗朗賽·德·拉朗德（1732—1807），法国天文学家曾任法国天文台台长，研究行星理論，著有《天文学专論》、《法国天文史》以及关于航海的論文多种。——譯者

批評意見有些是对的，他們就不管他是否願意，立即把他登記在他們的学派中了。虽然如此，我并不否认我曾經是个傅立叶主义者因为，旣然他們这样說，当然就可能是这样的。但是，先生，我旧日的伙伴所不知道的并且无疑地将要使您吃惊的是，我曾經有过很多别的关系——在宗教方面，我曾經先后是新教徒、天主教徒、阿里烏斯教徒和半阿里烏斯教徒、摩尼教徒、神授派教徒、亚当派教徒并且甚至是前亚当派教徒、怀疑論者 庇雷杰尼斯派教徒、索西奴斯派教徒、反三位一体論者和新基督教徒①；在哲学和政治学方

---

① 阿里烏斯教徒否认基督是神。半阿里烏斯教徒和阿里烏斯教徒之間只有若干微妙的不同之处。比埃尔·勒魯先生由于把耶稣基督看做是一个人，但认为在他的身上已注入了上帝的精神，因而他是一个眞正的半阿里烏斯教徒。

摩尼教徒承认有两个并存的和永恒的主体——上帝和物质、精神和肉体、光明和黑暗、善和恶，但是与妄图把两者调和起来的傅立叶主义者不同 摩尼教徒对物质进行斗爭，并竭尽全力通过譴責婚姻和禁止生殖来摧毁肉体——可是这并不妨碍他們耽湎于最强烈的欲念所能想像到的一切淫乐；在这最后一点上，傅立叶主义者的道德上的傾向是完全同摩尼教派一样的。

神授派教徒和初期的基督教徒沒有区别。像他們的名称所表明的那样，他們把自己看做是具有灵感的。傅立叶对于梦游病者的視觉持有独特的見解，相信有可能把催眠术的力量发展到那种能使我們同看不見的存在物相交談的程度 如果他还活着的話，他也可能被当作一个神授教派的教徒的。

亚当派教徒出于貞洁的动机，举行完全裸体的礼拜仪式。让·雅克·卢梭把感官的靜止状态当作貞洁，认为朴实不过是欢乐的一种淨化的表現，他是傾向于亚当派的。我知道有这样一种宗派 它的成員通常穿着女神维納斯的出浴服装以慶他們的圣餐礼。

前亚当派的教徒相信在亚当以前人就已經存在的。我曾遇到 个前亚当派的教徒。老实說，他是一个聾子并且是一个傅立叶主义者。

庇雷杰尼斯派教徒否认天惠，把善行的全部功績归諸自由。傅立叶主义者教导說人的本性和情欲是善良的 这和庇雷杰尼斯派的說法是相反的 他們把一切归功于天惠而絲毫不归功于自由。

索西奴斯派教徒在其他一切方面是自然神論者，承认有一次原始的启示。如今很多人是索西奴斯派，但他們并不知道自己是这种教派，并且以为他們的見解是新的。

新基督教教徒是一些因为基督教拥有钟鐸和教堂而对它表示崇拜的脑筋簡单的人。新基督教徒具有卑鄙的灵魂、頹廢的精神、放蕩的思想和情感，特别追求外表上的形式，并且像他們爱慕女人那样贊揚宗教的自然美。他們相信即将到来的启示和天主教教义中基督的变貌。他們将在法郎斯特尔里的偉大場面中歌唱弥撒

面，我曾先后是唯心主义者、仉神論者、柏拉图主义者、笛卡儿主义者、折衷主义者（即一种中庸主义派）、君主主义者、貴族政治論者、立宪派、巴貝夫的信徒和共产主义者。我曾漫游过形形色色的体系。先生，在所有这些体系中，我曾有一个短时期是傅立叶主义者，您以为这是值得惊奇的嗎？就我来說，我完全不感到奇怪，虽然我現在想不起有这回事。有一件事情是肯定的，那就是我的批評家們以責难的口吻认为是我一生中信仰傅立叶主义的那个时期，也正便是我的迷信和輕信达到頂点的时期。現在我抱有的是一些与此完全不同的見解。我的內心不再承认那种用三段論法、类推法或譬喻等傅立叶主义的方法所作的論证了；而是要求一种可以排除錯誤的概括和归納的方法。对于我过去的那些見解，我絲毫不加保留。我已經获得了一些知識。我已不再相信了。我或者是知道或者就是不知道。总之，在寻求事理时，我知道我曾是个唯理主义者。

无疑地，从我已經結束的地点开始，本来是比較簡单的。但是，如果人类的思想規律就是这样的話；如果六千年来整个社会除了陷于錯誤以外毫无作为；如果整个人类依然埋沒在信仰的黑暗中，被他們的偏見和情欲所欺騙，只受他們領导人的本能的支配；如果控訴我的人本身沒有从宗派主义（因为他們自称傅立叶主义者）中解放出来；——那么难道单单我一个人，因为在我自己的內心中，在我良心的秘密审判中，曾經重新开始我們可怜的人类的旅程，就成为不可宥恕的了嗎？

当然，我决不想否认我的謬誤；但是，先生，使我有別于那些忙着把作品出版的人的，在于这样的事实：虽然我的思想有了很多变化，我的著作却沒有什么改变。即使是今天，在无数的問題上，我也被上千种过高的和矛盾的見解所纏繞；但是我沒有把我的見解

刊印出来，因为公众和这些見解是毫无关系的。在我向我的同胞发表意見以前，我要等待光明在我的紛乱的思想上突然出現的时刻，以便使我所能說的話，虽不是全部眞理（这是誰也无法知道的），也純粹是眞理。

我的思想具有一种奇特的傾向，即起初为了更好地了解一个体系而使自己和这体系合而为一，然后为了檢驗它是否合理又对它进行反复的思考；也就是这种傾向使我厌棄傅立叶并使我不再看重这个社会主义学派。事实上，要成为一个忠实的傅立叶主义者，你就必須拋棄你的理智，从一个老师那里接受一切东西，包括学說、解釋和应用。孔西台朗先生的过分的偏狹心理排斥所有不服从他的至高无上的决定的人，因此他对傅立叶主义就沒有别的想法。他不是已被任命为傅立叶在世間的代表和一个教会的教皇了嗎？不幸的是，这个教会对它的使徒来說，永远是不屬于这个世界的。被动的信仰是一切宗派主义者、特别是傅立叶主义者的神学上的德性。

不錯，这就是我所遭遇到的事情。在研究傅立叶的期間，当我試图用論证来证明我已成为其信徒的宗教时，我突然觉察到，通过推理，我逐漸变得不相信了对于信条的每一条款，我的理智都和我的信仰发生矛盾，并且我的六星期的劳动全部白費。我看到，傅立叶主义者——尽管他們有那种无尽无休的唠叨和想要决定一切的自負态度——既不是学者，又不是論理学家，甚至也不是有信念的人。他們是科学方面的江湖医生，指导他們为宗派的胜利而工作的，是他們的利己心理而不是良心，并且对他們来說，只要能达到目的，一切手段都是好的。于是我懂得了，他們为什么对享乐主义者就答应給予女人、醇酒、音乐和无限的奢华，对严肃的人就答应保障婚姻、道德的純洁性和节制，对劳动者就答应給予高額工資；

对所有人就答应給予巨大的进款；对哲学家就答应給予只有傅立叶本人才知其奥秘的解决方案；对傳教士就答应給予費用浩大的修道生活和壮丽的节日；对学者就答应給予难以想像的学問；事实上就是答应給予每个人他所最希望得到的东西。在开头，我认为这是可笑的，到了最后，我觉得这是极端的无耻。不，先生，还沒有一个人知道傅立叶主义的体系所含有的愚蠢和丑恶。这是我决意在結束了对于所有权的論述之后立即要加以討論的問題。①

謠傳傅立叶主义者想要离开法国到一个新世界去創办法郎斯特尔。当一所房屋快要倒塌的时候，老鼠就逃跑了，那是因为它們是老鼠。人干得好些，他們会把这所房屋重新盖造起来。不久以前，圣西門主义者由于他們的祖国不注意他們而感到失望，傲慢地撣去了脚上的尘土，动身到东方去为妇女的自由而进行斗爭了。驕傲、剛愎、狂妄的自私！眞正的仁慈，像眞正的信仰那样，是不会发愁，也永远不会絕望的，它所追求的既不是它自己的荣誉，又不是它的利益，也不是絕对統治权；它做的每一件事都是为了大家，他欣然地訴諸理智和意志，希望只用劝导和牺牲来制胜。傅立叶主义者，如果你們所关怀的只是人类的进步，那就請你們留在法国吧！这里比起新世界来有更多的事情可做。如果不是这样的話，那就請你們走吧！你們不过是說謊者和伪善者！

以上的說明决不包含对所有权的前途起威胁作用的一切政治的因素、一切見解和趋势；但是，凡是懂得怎样分清事实和怎样推論出那些事实的規律或支配那些事实的思想的人，都应当对此感到

① 应当了解的是，上面只是談到傅立叶的道德和政治的学說——这些学說像所有哲学的和宗教的体系那样，是从社会本身获得它們的根源和存在的理由的，因此是値得加以研究的。我把傅立叶和他的宗派关于宇宙进化論、地质学、博物学、生理学和心理学的特殊理論，留待那些认为有責任认眞駁斥"臨豁子"和"驴皮"等荒唐故事的人去注意。

滿意。現存的社会好像已被放棄給虛妄和傾軋的魔鬼似的，并且正是这种悲惨的景象使得許多在旧时代所处的时間太长以致不了解我們这个时代的卓越思想家感到深刻的悲哀。現在，目光短淺的旁观者开始对人类失望，变得心煩意乱，并对他所不懂的事情发出咒駡，从而陷于怀疑論和宿命論的深淵；另一方面，眞正的观察家則相信那个支配着世界的精神，力求了解并参透上帝。貝桑松学院的奖金获得者去年发表的那篇关于“所有权”的論文，不过是这种性质的研究罢了。

現在应該由我来叙述这篇不幸的論文的历史了，因为这篇論文已經使我深感懊恼并使我失去众望。但是，就我来說，当时写这篇論文是并非出于本意的，也不是考虑成熟的，所以我敢于肯定，沒有一个經济学家、哲学家、法学家不比我罪大百倍。在导致我去攻击所有权的途徑上，存在着某种十分奇特的情况，所以，先生，如果您听了我这段伤心的历史之后，仍要坚持您的譴責的話，我希望您至少不得不可怜我。

我从来沒有妄想成为一个大政治家；相反地，我对于政治性质的爭論还始終抱有极大的反感；如果在我那篇《論所有权》的文章中，我有时曾經譏笑我們的政治家，那么先生，請您相信，当时支配我的心情的，与其說是我对自己的淺薄知識的驕傲，还不如說是我对那些政治家的无知和极端空虛所怀有的深切感觉。由于我对上帝的信賴超过对人們的信賴；起先并不怀疑政治学像其他各种科学一样，含有絕对眞理；同样贊成包胥埃和让·雅克·卢梭的意見——因此我曾順从地接受了人类苦难中的我的一份，甘願祈求上帝賜給我們一些善良的議会議員、一些正直的大臣和一个诚实的国王。由于性之所好，同时也由于审慎和对于我的力量缺乏信心的关系，我当时正在慢慢地在語言学上进行一些平凡的研究，还

摻杂着研究一些形而上学，在这个时候，我突然碰到历来的哲学家所研究过的最重大的問題；我指的是确实性的标准問題。

在我的讀者中，凡是不熟悉这个哲学术語的，一定会高兴听到我用几句話告訴他們这个标准是什么，因为它在我的著作中起着很大的作用。

按照那些哲学家的意見，确实性的标准一經发現，将成为确定一个見解、一个判断、一个理論是眞是伪的颠扑不破的方法，差不多像用試金石来辨識黃金，像铁的接近磁石，或者說得更确切些，像我們应用证明来证实一个数学的运算那样。对社会来說，到現在为止，时間是被用来作为一种标准的。所以，原始的人們在看出他們在体力、英俊和劳动上并不都是相等的时候，曾經正确地断定他們有些人是天生要去履行簡单的、普通的职能的；但是他們决定，而这就是錯誤的所在，同样这些智力較差的、天資比較有限的和个性較为軟弱的人都注定要侍候別人；这就是說，当別人休息的时候他們必須劳动，并且必須以別人的意志为意志；从这种人与人之間天然存在着隶屬关系的观念，就产生了家务操作，而这种原先是自願地接受下来的工作在不知不觉中就变成可怕的奴役了。时間使这个錯誤比較容易为人所觉察，它已經引起了正义的呼声。各国在付出了代价之后，懂得了人对人的馴服是一个錯誤的观念、一种謬誤的理論，它对奴隶主和奴隶都是有害的。可是，这种社会制度已經存在了几千年，有名的哲学家都曾为它辯护，甚至今天，在比較緩和的方式下，各种各样的詭辯家还在支持并称贊这种制度。但是經驗正在使它趋于灭亡。

所以时間是各种社会的标准；如果从这方面看，历史就是根据归謬法的論证来确证人类的謬誤的。

形而上学的学者所探求的标准，可能具有立刻辨明每一个見

解究竟是眞是伪的优点 所以，例如在政治上、宗教上和道德上，眞实的和有益的东西既然可以立即加以认識，我們就不必再去等待时間的惨痛經驗了。显然，这样的一种秘密会致詭辯家于死命，——那一群可恶的家伙，他們在不同的名义下引起各国的好奇心，并且，由于很难分淸他們巧妙地构成的学說中的眞理和謬誤，就把那些国家导入致命的冒險行动，扰乱它們的和平，使它們充滿着这种異乎寻常的偏見。

直到今天为止，确实性的标准依然是一种不可思議的东西，这是由于接二連三地提出来的标准很多。有些人把感官的证明当作一种絕对的和确定不移的标准 其他一些人則认为直觉是标准，这些人看中证据，那些人看中論据。拉門奈先生① 断言，除了一般的理智以外，沒有別的标准。在他以前，德·包納德先生② 认为他已經在語言中发見了标准。最近，布歇兹先生把道德提了出来；还有，折衷主义者为了把各种說法調和起来，就說：既然有多少特殊种类的知識就有多少标准，所以要想寻求一个絕对标准是荒謬的。

关于所有这些假設，我們可以看出，感官的证明不是标准，因为那些只能使我們和現象发生关系的感官不能給我們提供观念．直觉則需要外部的证实或客观的确实性；证明需有证据，而論据則需驗证；一般的理智已經不止一次地发生錯誤；語言可以用来同样表达眞或伪；道德像所有其他的項目一样，需要证明和定律，最后，折衷主义的想法是最不合理的，因为，如果我們一个标准也提不出

---

① 斐利西德·罗貝尔·德·拉門奈(1782—1854)，法国教士兼哲学家，《前途》和《人民制宪报》报刊的創办人，提倡在宗教問題上可以自由討論的政策，遭到教士們的反对和譴責。他的卷帙巨大的哲学著作是《論对宗教問題的漠不关心》(共四卷)。——譯者

② 路易·加布里埃·德·包納德子爵(1754—1840)，法国政治家兼哲学家，法国革命时期逃亡国外，1806年回国，1806年在拿破侖手下任教育部長，主張极端的保守政策。——譯者

来，那么說存在着几个标准是沒有用处的。我非常担心人們会像看待点金石那样来看待标准；担心它将被认为不仅是无法兌現的并且是妄想的，因而終于被放棄掉。所以，我并不抱有已經找到了它的希望 可是我不能断言某一个比較有本領的人不会发現它。

不論关于一个标准或許多标准有怎样的說法，总还存在着一些证明的方法，当这些方法被应用于某些問題时，它們可以导致一些未知的眞理的发見，闡明一些至今还沒有想到的关系，并且可以把一种似非而是的論据提高到确实性的最高度。在这种情况下，要判断一个体系，就不能根据它的新奇，甚或不能根据它的內容，而是要根据它的方法。因此，評論家应該仿效最高法院的榜样，它对于所审詢的案件，决不研究事实，而只是研究訴訟程序的形式。那么，那个訴訟程序的形式是什么呢？就是一种方法。

于是我就注意去查考，哲学在沒有标准时借助于特殊的方法曾获得了怎样的成就，并且我必須說，虽然有人虛張声势地大声宣揚，我却发現不出它曾产生任何眞有价値的东西；最后，在我对那哲学的廢話感到厌煩时，我就决計重新去探求标准。我坦白承认，結果使我感到愧羞的是，这个愚蠢的行为持續了两年之久，到現在我还沒有完全摆脫掉。这好比是大海撈針似的。我浪費了很多时間来一再考虑三段論法，像爬到梯子頂上那样上升到一个归納过程的頂点，把一个命題插进两难論法，好像我能用篩子篩分抽象概念似的从事分解、区别、析离、否定、肯定、确认，而这种时間我是本来可以用来学习中国語或阿拉伯語的。

我选擇了正义作为我的实驗的題材。最后，經过了一千次的分解 重新合成和双重合成的过程之后，我在那分析鉗鍋的底部所找到的，不是确实性的标准，而是一篇形而上学政治經济学的論文，它所得出的結論的性质使我不去考虑用較为艺术的、或者您也

可以說是較为明了的方式把这些結論发表出来。这本书在所有各阶級的思想上所产生的反应，使我认清了我們这个时代的精神，而并沒有使我对于自己的文体所具有的那种愼重的和科学的晦澀感到遺憾。今天，当我的行为具有这种崇高德性的明显特征时，我怎么会不得不为了我的意向进行辯护的呢？

先生，您閱讀过我的那本著作，您也了解我那本令人生厌的迂闊的著作的要旨。在考虑到人类的历次革命、帝国的兴亡、所有权的变迁以及正义和公理的不可胜数的形式时，我問道："我們身受的禍害是我們作为人的处境所固有的呢，还是它們只是从一个錯誤中产生出来的呢？大家公认为社会上种种困难的根源的錢財不平等，是像有些人断言的那样，应归諸大自然的影响呢；抑或在劳动产品和土地的分配上可能发生了某种計算上的錯誤呢？每个劳动者所得到的，是否是他应得的全部和純粹是他应得的部分呢？总之，在現今的劳动、工資和交換的情况下，难道沒有一个人受到不公正的待遇嗎？——帳目都是算得清清楚楚的嗎？——社会的平衡沒有問題嗎？

于是我就着手做一种最辛苦的調查工作。必需整理簡略的笔記，討論互有矛盾的权利，答复吹毛求疵的断言，駁斥荒謬的主張，描述虛构的債务、不誠实的交易和欺詐的帳目。为了战胜詭辯者，我必須否认习惯的权威，查考立法者的論据，使科学反对科学本身。最后，所有这些事情做完之后，我还必須作出公平的判断。

因此，我把我的手放在心上，向上帝和人們声明，社会不平等的根源有三：1. **集体財富的无偿地私有化**；2. **交換过程中的不平等**，3. **利潤或收益权**。

既然这三重的勒索方法就是財产所有权的本质，我就否认所有权的合法性，宣告它和竊盗是同一回事。

这就是我唯一的罪过。我曾对所有权进行研究；我曾寻找正义的标准；我曾证明的不是錢財平等的可能性而是它的必要性；我沒有让我进行人身攻击，也沒有让我打击政府，因为我比其他任何人都更加是政府的临时皈依者。如果有时我曾使用所有人这个名詞，我是把它用来作为一个形而上的存在物的抽象名称，这个存在物的現实性生存在每一个人身上——不仅是在一小撮享有特权的人身上。

可是，我承认——因为我希望我的坦白自承是誠恳的——我的那本著作的一般語气曾經受到严厉的譴責。他們所不滿意的，是一种与一个誠实人不相称的、对于討論这样一个重要問題完全不相当的狂热和謾駡的气氛。

如果这个責备是有很好的根据（我既不可能否认它，也不可能承认它，因为在我自己的案件中，我是不能做裁判員的）的話，如果，我說，我应当受到这种責备的話，我就只能低首下心，承认我自己犯了一个无心的过錯；因为我所能提出的唯一的辯解理由在性质上是不能公諸于世的。我所能說明的是，我比任何人更懂得不公正所造成的憤怒可以使一个作者在他的批評中变得多么粗暴和激烈。当一个人在二十年的辛勤劳动之后，仍然发見自己处于饥餓的边緣，并且这时突然在一句模棱两可的話語中、在一个計算的錯誤中发見那个使他和千百万同胞同受折磨的禍害的根源时，他是难以抑制自己不发出悲哀和惊愕的呼声的。

但是，先生，虽然我的粗魯可能冒犯了驕傲，我却不是向驕傲道歉，而是向那些也許已經被我誹謗的无产者、向那些天真的人道歉的。我的憤怒的辯論可能对某些平和的人产生了不良的影响。某一个劳苦的劳动者（我的譏刺比我的論证的力量更使他受到感动）也許已經得出結論說，所有权是統治者对被統治者不断玩弄权术

的結果，——这是我的著作本身就已痛加駁斥了的一个可悲的錯誤。我曾专門用两章来表明所有权是怎样从人类的个性和从个人与个人之間的比較中产生出来的。然后，我說明了所有权的永久性的限制；并且，在貫徹同样的思想时，我預言了所有权即将灭亡。因此《民主評論》的編輯們既然在其所写的經济学的論文中全部內容差不多都是从我这里抄襲去的，怎么敢說："那些握有土地和其他生产資料的人或多或少是大規模盜窃行为中的蓄意的帮凶，他們是专門收受和分享贓物的人"呢？

所有人蓄意犯了盜窃的罪行？

这种杀人的語句从来沒有見諸我的笔墨；我的心里从来沒有想过这种可怕的念头。謝天謝地！我不知道怎样去中伤我的同胞；我具有探求事理的强烈願望，因此决不願意相信犯罪的共謀。百万富翁并不比每天为了三角錢而工作的劳动者更受到所有权的腐蝕。在两方面，錯誤是相等的，意向也是相等的。以后果来說，虽然在前者是积极的，在后者是消极的，它也沒有什么不同。我譴責了所有权：我沒有指摘所有人，因为这样做是荒謬的；我感到难过的是，在我們中間存在着如此邪恶的意願和如此紊乱的思想，以致他們只注意那种有助于他們实行奸計的事实。这就是我对于我的憤怒所感到的仅有的遺憾；这种憤怒虽然发泄得也許过于厉害，但它至少是誠实的，从它的根源上来看也是正当的。

可是，在我这篇自願遞交給倫理学学院的論文中，我曾經做了些什么呢？在我，从社会上那些不确实知道的事情中寻找一个定則时，我曾把一切次要的、目前爭論得这样激烈和意見这样分歧的問題都追溯到一个基本的問題上去。这个問題就是所有权。

然后，在把所有現行的学說相互比照并从它們中間析解出它們的共同点时，我曾努力去发現那个在所有权观念中是必要的、不

变的和絕对的因素；在經过可靠的驗证之后，會經断言这个观念可以归結到个人的和可以遺傳的占有的观念；这种占有可以交換，但不能出让；以劳动为基础而不是以虛拟的占用或无益的空想为基础的。此外，我曾經說，这个占有的观念是我們的革命运动的結果，——所有的見解在逐漸拋棄了它們的矛盾因素以后向之集中的頂点。并且我曾力图用法律的精神、政治經济学、心理学和历史来证明这一点。

教会中的一个神父在写完了一篇关于天主教义的博学的詮釋文章时，怀着滿腔信誠的热情喊道，“如果我的宗教是虛妄的，那就应該由上帝負責（Domine, si error est, a te decepti sumus）。”完全像这个神学家一样，我可以說，‘如果平等是无稽之談，那么，我們的行动、思想和存在所依凭的上帝，用永恒的法律統治着社会的上帝，奖賞公正的国家并責罰所有人的上帝——就只有上帝是作恶者；上帝說了謊。不能把錯誤归罪于我。”

但是，如果我推論錯了，那就应当給我指出錯誤，把我从錯誤中引导出来。这种麻煩肯定是值得的，我认为我应当得到这种待遇。沒有剝夺权利的理由。因为，用那位不喜欢断头台的国民公会議員的話来說，处死不是答复。直到現在，我还坚持把我的著作看做是有用的、有社会意义的、对于国家的官員充滿着教育意义的——总之，是值得奖賞和鼓励的。

因为有一个我所深信不疑的真理，——各国人民是依靠絕对观念而不是依靠大致是如此的和片面的观念生活的；所以需要有一些人能够把原理明确下来，或者至少能够在火热的爭論中加以檢驗。法則就是这样，——首先是观念，純粹的观念，关于上帝的法律的知識，理論；随后是緩步前进的、审慎的、注意事实的来龙去脉的实踐过程；在趋向这个永恒的頂点时务必体会最高理性的指

示 理論和实践的合作可以在人类中得到秩序的实現，——絕对眞理。①

只要我們还活着，我們各人都被要求按力量的大小从事这一崇高的工作。它使我們担負的唯一的責任，就是不要通过隐瞞眞理、使眞理适应时代的風气或者为我們自己的利益而加以利用等办法来把眞理据为己有。我經常想到这一如此重要和如此簡单的良心的原則。

先生，請您确实想一想我本来可以做到而不願去做的事情。我是根据最正当的假設推理的。当时什么东西阻止我在此后几年中把有关錢財平等的抽象学說隐瞞起来，同时阻止我批評宪法和法典；阻止我指出在現今或过去的法律中所存在的絕对的和偶然的因素、不变的和暂时的因素、永恒的和轉瞬即逝的因素；阻止我建立一个新的立法体系并把这一屡毁屡建的社会大厦建立在一个坚固的基础之上呢？在我提出詭辯家的种种定义时，也許我沒有清楚地指出他們的矛盾和不可靠性的根源并同时补充他們的結論的不足吧？也許我沒有用大量的历史闡述来肯定这种工作吧？在这种闡述中，財产的专屬作用和积累作用的原理、集体財富的私有

① 一位給激进派报刊写稿的作者，路易·雷博先生，在他那本《当代改革家研究》的著作的序言中說．“誰不知道道德是相对的呢？除了少数很显著是出于本能的偉大的思想感情之外．人类行为的衡量尺度是随着国家和气候的不同而发生变化的，只有文明——种族的进步教育——能够导致普遍的德性 絕对存在不是我們的因事而異的和有限的本性所能理解的，絕对存在是上帝的秘密。”願上帝使路易·雷博先生能够躲开邪恶！但是我不禁要指出，政治上一切变节者都是以否认絕对存在为出发点的，这种否认实际上就是否认眞理。一个表示相信怀疑論的作家和激进的見解有什么共同之处呢？他对他的讀者有什么話可說的呢？他有什么权利給当代的改革家作出判决呢？雷博先生以为摹仿一下法学家的一种由来已久的傲慢态度就显得更加聪明似的，并且以为可以用来作为辯解的理由。我們全都有这些弱点。但是使我感到惊奇的是，像雷博先生这种研究各种体系的絕頂聪明的人居然看不到他应当首先认識的事情——即，那些体系是人类的思想向絕对存在的迈进。

化以及发生在交换中的根本弊害，本来可以被表明是暴政、战争和革命的經常的根源的。

您会說，“这本来是应該做的。”請您不要怀疑，先生，这样的工作所需要的不是天才而是耐心。旣然有了我已經加以分析的社会經济的原理，我本来只要动手耕地并順着畦沟前进就行了。法律的評論家觉得最难办的事情是确定正义的涵义：单是这件工作就需要較长的时間。啊，如果我曾遵循这种燦烂的方向，并曾像那燃燒着的灌木林里的人一样，有一天滿臉兴奋地用深沉而庄严的口气，献給自己很多新的食物，那就会找到一些愚人来崇拜我，一些蠢物来贊美我，一些懦夫来把独裁者的职位奉献給我；因为，在群众痴迷的状态下，沒有什么事情是办不到的。

但是，先生，在做了这种充滿着傲慢和驕傲的业績之后，据您看来我在上帝的法庭上和自由人的判断中会受到什么奖賞呢？先生，死亡和永恒的斥責！

所以，当我看到了眞情实况，我就立即把它說了出来，只是为了使它得到适当的表达才耽擱了一段时間。我指出了錯誤，以便让每一个人自行改正并使他自己在工作上做出更大的貢献。我曾說存在着一个新的政治因素，以便我的伙伴們在改正的过程中同心协力地加以发展时，能够更迅速地达到原理的統一，而只有这种統一才能保证社会过更美好的日子。我当时希望，即使不是为了我的那本著作，也至少为了我的值得表揚的行为，可以得到共和主义者一次小小的热烈欢呼。可是，您瞧！新聞記者攻击我，学院的院士咒駡我，政治冒險家（哎喲！）认为只要表明他們与我不同就可以使自己为人所原諒！我列出一个可以据以科学地改造整个社会大厦的公式，可是最果断的人責备我只能从事破坏。其余的人輕視我，因为我是一个无名小卒。当那篇《論所有权》的文章落到

革新派的陣营中去的时候，有人問道："誰的言論？是阿拉哥嗎？是拉門奈嗎？是米歇尔·德·布尔奇呢还是加尔尼埃-巴杰斯呢？"当他們听到的是一个新人的姓名时，他們就会回答說："我們不认識他。"这样，思想的壟断、理智的所有权，就不但压迫着資产阶級，也压迫着无产阶級。对于恶人的崇拜甚至在犹太神堂的台阶上也是占着优势的。

但是，我在这里說的什么呀？如果我責备那些可怜虫，就让上帝叫我遭殃吧！啊！让我們不要輕視那些宅心仁厚的人；他們在爱国热情的激动下，总是匆忙地把他們領袖的言論和眞理等同起来的。让我們宁可鼓励他們的天眞的輕信，愉快地和溫和地启发他們的可貴的眞誠，留下箭来去射那些自以为了不起的人們，那些人总是夸奖自己的天才，用各种不同的話来籠絡人民，为的是好去統治他們。

仅仅是由于这些原因，我不得不对《人民报》(1840 年 10 月 11 日出版)关于所有权問題所得出的奇特而肤淺的結論提出反駁。因此，我撇开那位記者而只对他的讀者发言。我希望，如果在群众面前我不提起某一个人的話，那个作者的自尊心不致受到冒犯。

你們，《人民报》的无产者說，"就是因为存在着人和物品的緣故，所以总会有一些願意占有物品的人；因此什么东西都摧毁不了所有权。"

在这样說的时候，你們就不知不觉地完全按照古倘先生的方式进行辯論，因为他总是从**占有**推論到**所有权**上去的。可是这个巧合并不使我惊奇。古倘先生是一位頗有才智的哲学家，而你們这些无产者，則具有更多的智力。当然，即便是对于一个哲学家来說，成为你們犯錯誤的同伴也是荣幸的。

所有权一詞原来是**特有的**或**个人的**占有的同义詞。它表示每

一个人使用一件物品的特殊权利。但是，当这种对于其他享有用益权的人来說虽然是不起作用的（如果我可以这样說的話）权利，却变得活潑和居于首要地位的时候，——也就是說，如果享有用益权的人把他的亲自使用物品的权利变成由他邻人的劳动来利用該項物品的权利，——那么所有权就改变了它的性质，它的概念也变得复杂了。法学家对于这一点是知道得很清楚的，但他們不是像理所当然的那样去反对这种利潤的积累，却全盘地加以接受和承认。由于租佃权必然包含着使用权——换句話說，根据大者包括小者的原则，利用一个奴隶的劳动来耕种土地的权利包括着一个人自己来加以耕种的权力——所有权这个名称就专門被用来代表这种双重的权利，而占有这一名称则被用来代表使用权。由此，所有权便开始叫做完善的权利、支配的权利、高超的权利、英雄的或罗馬公民的荣誉权利，——拉丁文是 Jus perfectum, jus optimum, jus quiritarium, jus dominii ——同时占有则与田地的租賃相同化了。

现在，所有的哲学家都承认，个人占有是根据公道或者說得更确切些是根据自然的必要而存在的，并且是不难加以証明的；但是当我們摹仿古倘先生的說法而认为占有是所有权的基础时，我們就陷入所謂含糊的 說得更确切些就是模棱两可的詭辯（sopisma amphiboliæ vel ambiguitatis）中去了；这种詭辯在于用一种双关語来改变那个意义。

人們往往自以为十分淵博，因为借助于一些具有极度概括性的辞句，他們就好像上升到絕对观念的頂点，从而欺騙那些沒有經驗的人；并且，更糟糕的是，这就是普通所說的檢驗的抽象概念。但是通过相同事实的比較而形成的抽象概念是一回事，而从同一名詞的不同意义推論出来的抽象概念却完全是另一回事。前者提

供普遍的观念、定理、定律；后者則表示各种观念产生过程的次序。我們的一切謬誤都是由于經常混淆这两种抽象概念而造成的。在这方面，語言和哲学都同样是有缺点的。一个成語愈不普通，它的措辞愈是晦澀，它就成为愈加丰富的产生錯誤的源泉；一个哲学家的詭辯的程度是与他对于任何可以消灭語言中的这种缺点的方法的无知成正比的。如果有一天能发現那种用科学方法糾正語言的謬誤的技巧，那么哲学就找到了它的确实性的标准了。

現在，既然所有权和占有之間的区别已得到了很好的证明，并且根据我剛才举出的理由，前者必然会消灭这一点也已得到了解决，那么，为了恢复一个語源的微不足道的利益，难道最好是把所有权这个詞保留下来嗎？我认为这样做是很不聪明的，并且我願意說明理由。我从《人民报》上摘录了下列的一段文字：

"限制所有权，規定取得、占有和遺傳財产的条件的权是屬于立法机关的……无可否认，继承、查定税額、商业、工业、劳动和工資需要极重要的修正。"

无产者們，你們希望限制所有权；那就是說你們希望摧毁所有权，把它变为占有权。因为，未經所有人的同意就去限制所有权，那就是否认所有权；使雇員和所有人联合起来，那就是摧毁高超的权利；取消甚或一般地限制田租、房租、收入和收益，那就是消灭完善的所有权。那么，当你們为了建立平等而以这种值得贊揚的热忱辛勤工作时，你們为什么要保留这样一个辞句，即它的模棱两可的意义永远会是你們成功道路上的障碍的辞句呢？

从这里你們就可以看出我們所以不但要拋棄財产这个东西、而且还要拋棄其名称的第一个理由——一个完全是哲学上的理由了。而这就是政治的理由、亦即最高的理由。

每一次社会革命——古尙先生会告訴你們——都只是为了要

实現一种政治的、道德的或宗教的思想而发生的。当亚历山大征服亚洲时，他的思想是为希腊的自由对东方的专制制度的侮辱进行报复；当馬里烏斯和凱撒推翻了罗馬貴族时，他們的思想是把面包給予人民；当基督教在世界上进行革命时，它的思想是解放人类幷用对一个上帝的崇拜来代替伊璧鳩魯和荷馬的許多神祇；当法兰西在1789年起义时，它的思想是在法律面前的自由和平等。古尙先生說，眞正的革命都是有它的思想內容的；所以，凡是在沒有一种思想甚或不能正式表达一种思想的地方，就不可能发生革命。这种地方会有乱民、謀叛者、暴徒、弒君者，但不会有革命家。缺乏思想的社会只会在原地旋轉和打滾，幷在它的无益的努力中趋于灭亡。

可是，你們都觉得革命就将来到，幷且觉得单是你們本身就能完成革命。那么，支配着你們的是什么样的思想呢，十九世紀的无产者？——因为我实在不能把你們叫做革命家。你們想些什么？——你們相信什么？——你們需要什么？請小心地作出答复。我曾誠心誠意地閱讀了你們所喜爱的报刊，你們最尊敬的作家的作品。我到处只看到一些空虛的和幼稚的实体，而找不到一种思想。

我要解釋一下实体这个詞的意义，——对于你們大部分人来說，这无疑是个新詞。

所謂实体，一般都了解为一种想像力所能理解的但非官感和理智所能辨认的东西。因此，斯加納列尔所說的鴉片的**麻醉力**和古代医学上的**病态的粘液**都是实体。实体是那些不願自承无知的人的支柱。它是不可思議的；或者像圣保罗所說的，是不明了的論证（Argumentum non apparientium）。在哲学上，实体往往只是对思想內容毫无增益的一些字眼的重复。

例如，当比埃尔·勒魯先生——他曾說过这么多美妙的話，但

据我看来，他过分喜欢他那些柏拉图式的公式——向我們断言說，人类的禍害是由于我們对生活的无知时，比埃尔·勒魯先生就說了一个实体，因为很明显的是，如果我們是邪恶的，那是因为我們不知道怎样生活；但是了解这个事实，对于我們是沒有价值的。

当埃德加·基內①声称，法国之所以遭受苦难和衰微，是因为人与人和利益与利益之間存在着对立状态时，他所宣告的是一个实体，因为問題是要去发現这个对立状态的根源。

当拉門奈先生大声地宣傳自我犧牲和爱时，他宣告了两个实体，因为我們需要知道在什么条件下自我犧牲和爱能够产生和存在。

同样地，无产者們，当你們談論自由、进步和人民的主权时，你們也就把这些当然可以懂得的东西在空間造成了这么多的实体；因为一方面，既然1789年的关于自由的定义已經不再能满足需要了，我們就需要一个关于自由的新的定义；另一方面，我們必須知道社会应該朝着什么方向前进，才能求得进步。至于人民的主权，那是比理性的主权更大的实体；它是实体中的实体。事实上，既然在人民之外和理性之外都不能設想有主权，那么我們还必須加以确定的是，在人民之中应該由誰来行使主权；并且，在这么許多思想中間，哪些应該是最高的。說人民应当选举他們的代表，就等于是說人民应当承认他們的元首，这絲毫也沒有把困难消除掉。

但是，假定在出身上平等了，在法律上平等了，在人格上平等了，在社会职能上平等了，你們也就会希望得到地位上的平等。

假如在看出无論从事生产、交换或消費的人們的一切相互关

① 埃德加·基內（1803—1875），法国作家兼政治家，曾在德国研究哲学，并广泛游历希腊、意大利和西班牙等国。著有《意大利革命》、《奴隶們》、《1815年战爭史》、《新精神》等。——譯者

系都是彼此公平相待的关系，——总之，就是社会关系；假如我說，你們在看出这一点的时候，要想給予这个天然的社会一种合法的存在并用法律来确定这一事实，——那么我說，你們就需要对于你們整个的思想有一个清楚的、具体的和确切的表达方式，即能立刻說明原則、手段和目的的表达方式；而我要补充說明的是，那个表达方式就是**联合**。

既然人类的联合至少可以正当地說是从世界开始时就存在的，并且曾經不断地抛棄它的奴隶制、貴族制、君主专制、特权政治和封建制等等这些消极因素，从而逐步把自己建立起来并使自己趋于完善，——那么我說，为了消灭社会的最后的消极因素，提出最后的革命思想，你們就必須改变旧日的号召的口号，把**廢除专制、廢除貴族、廢除奴隶！**变为**廢除所有权！**……

但是，我知道使你們惊愕的是什么，你們这些被穷困之風所摧殘的、被你們的恩人的傲慢所压倒的可怜虫：这就是其后果使你們感到害怕的**平等**。我們怎么——你們在你們的报紙上說——我們怎么可以“梦想一种既然是不自然的、因而就是不合乎正义的划一的地位呢？我們該怎样去偿付一位科尔默南① 或一位拉門奈的劳动日呢？”

平民們，請你們听着！在薩拉密斯海战② 之后，当雅典人集会討論給予勇士奖賞时，在把选票收集起来之后，发見每一个战斗員都得了一票头奖的选票，西米斯托克利斯③ 得到了全部二奖的选

① 德·拉厄·科尔默南（1788—1868），法国律师兼政論家，著有《行政法》、《村治問題》等。——譯者

② 公元前480年在薩拉密斯島附近古希腊的舰队（350艘）和波斯舰队（800艘）之間的海战。希腊人利用自己軍舰的机动性采取了冲撞和接舷战的战术，使波斯人遭受重大損失。这一战役对于希腊人获得最后胜利具有巨大意义。——譯者

③ 西米斯托克利斯（公元前527？—460？），雅典政治家和将軍，曾劝使雅典人增强海軍力量，公元前480年指揮雅典舰队在薩拉密斯島附近战胜了波斯人。——譯者

票。米涅瓦女神① 的人民是用他們自己的手来加冕的。眞正英勇的人們！他們都有資格得到橄欖枝，因为他們都敢于为自己要求得到它。古人贊美了这种崇高的精神。无产者們，請你們学会去尊重你們自己并重視你們的尊严。你們希望得到自由，但你們不懂得怎样去做一个公民。現在，无論誰說“公民們”，必然就是說平等的人們。

如果我自己名叫拉門奈或科尔默南，并且某一个报紙在提起我的时候突然发出**无可比拟的天才、高超的智力、完美的德性、高貴的性格**这些夸張的語句，我就会对此感到不快，并且就会抱怨——首先，因为这样的一些頌辞永远是不相称的；其次，因为它們提供了一个坏的榜样。但是，为了使你們相信平等的原則，我願意为你們衡量一下我們这个世紀中在著作方面最偉大的人物。如果我，一个平等的保卫者，按其本身的价値来估量那些受到普遍欽佩的、我比任何人都懂得怎样加以认識的才干，那么，无产者們，請你們不要責备我是出于嫉妒。一个矮子总是能够丈量一个巨人的；他只要一根碼尺就行。

你們已經看到《一种哲学的概要》这本书的自以为了不起的預告，并且信以为眞地叹賞了这本著作；因为你們不是沒有讀过，或者就是讀过的話也沒有能力加以判断。所以請你們自己去熟悉一下这个輝煌的而不是可靠的空論；在叹賞作者的热忱的同时，不要再去怜惜那些单是习慣和参加人数的众多就使之成为不足挂齿的有用的工作。我将說得很簡略；因为尽管主題很重要，作家也确有天才，我所要說的話沒有什么了不起。

拉門奈先生是从上帝的存在开始讲起的。他是怎样論証的呢？

---

① 罗馬女神，手艺和艺术、学校教师和医生的保护神，人們一般把她与希腊女神雅典娜混为一談。按雅典娜是战爭和胜利的女神，又是智慧、知識、艺术和技艺的女神，被推崇为雅典城的守护神。——譯者

根据西塞罗的論据，——也就是根据人类的贊同。这里面絲毫沒有新的內容。我們还須找出人类的信念是不是合理的；或者，像康德所說的，我們还得找出上帝存在的主观确实性是否与客观眞理相符合。可是，这一点并沒有使拉門奈先生感到为难。他說，如果人类相信了，那就是因为他們有相信的理由。所以，拉門奈先生在宣告了上帝这个名字后，唱了一首贊美詩；这就是他的論证。

在肯定了这第一个假設之后，拉門奈先生就接着提出了第二个；即上帝有三位。但是，如果說基督教仅以启示为根据来傳授三位一体的教义，那么拉門奈先生就是主張单純靠論据来达到这个目的的；他沒有看出他的所謂論证彻头彻尾是神人同形同性論——也就是說，把人类精神上的能力和自然的权力归屬于神体。一些新的歌曲、新的贊美詩！

这样論证了上帝和三位一体之后，这个哲学家就进而談到創造——第三个假設，这位永远是雄辯的、多彩的和卓越的拉門奈先生用这假設来論证上帝既不是凭空，又不是用某种东西，也不是用他自己来創造世界的；他是可以自由創造的，然而他却不得不創造；在物质中存在着一种不是物质的物质；在神的意念中，关于世界的原型观念是通过划分而彼此分开的；这个划分是不鮮明的和难以理解的，然而又是实在的和眞实的，它含有可理解性等等。关于邪恶的根源，我們遇到的是一些同样的矛盾。为了解釋这个問題——哲学上最深奥的問題之一——拉門奈先生在一个时期否认有邪恶，在另一个时期使上帝成为邪恶的制造者，而又在另一个时期在上帝之外寻求一个不是上帝的造物主——一堆多少有些不相連貫的实体的混合物，这是从柏拉图、普罗克魯①、斯宾諾莎，我甚

① 普罗克魯（410—485），古希腊的神秘主义哲学家，晚期新柏拉图主义的代表人物。——譯者

至可以說是从一切哲学家那里抄襲来的。

在这样建立了他的三个一組的假設之后，拉門奈先生就用一条并不怎么連貫的类推的鏈鎖，从那里推論出他的整套哲学。特别是在这里，我們注意到他所独有的那种諸說混合主义 拉門奈先生的学說包括所有的体系并且支持所有的見解 您是一个唯物論者嗎？您可以把上帝的三位作为无用的实体而加以取消；然后直接从热、光、电磁出发——按照那位作者的意見，这三者是三种本原的流体，就是意志、智慧和爱的三种根本的、外部的表現，——您就可以得到一种唯物論的和无神論的宇宙形成說。相反地，您是坚定的唯灵論者嗎？那么抱定物体的非物质性的学說，您就能够到处只見到神灵。最后，如果您是傾向泛神論的，那么您将在拉門奈先生那里得到滿足，因为他以前教导說，世界不是从上帝那里发散出来的东西——这純粹是泛神論——而是上帝的洋溢

可是，我并不想否认那部《概要》含有某些出色的成分；但是，根据作者的声明，这些成分并不是他的創見；只有体系才算是屬于他的。无疑是由于这个緣故，拉門奈先生才如此輕蔑地談論他的哲学前辈，不屑指出他所引据的那些原文的出处。他以为，既然那本《概要》包含着全部眞正的哲学，如果那些老哲学家的姓名和著作不再存在，世界上也不会有絲毫的損失。拉門奈先生虽然用美丽的歌曲歌頌上帝，却不知道如何以同样公正的态度去对待他的同行。他的严重的錯誤是把知識据为己有的行为，这就是那些神学家所說的**哲学上的罪过**或者**冒犯圣灵的罪过**——一种既不会使你們这些无产者、也不会使我受罰的罪过。

总之，那部《概要》作为一种体系来加以判断，以及抛开它的作者从先前的体系中抄襲得来的一切之外，是一部平庸的著作，它的

方法在于不断地用未知的东西来解釋已知的东西、拿实体来代替抽象概念，拿无謂的重复代替证据。它的全部的神正論是一种不屬于天才的而是出于想像的作品，是新柏拉图思想的一件补綴品。心理学的部分等于零，因为拉門奈先生公开地嘲笑这种性质的工作；可是沒有这种工作，形而上学是不可能的。这部书在討論邏輯学和邏輯学的方法方面是沒有力量的、含糊的和肤淺的。最后，我們在拉門奈先生从他的三位一体的宇宙形成說推論出来的物理学和生理学的理論中，发現一些严重的謬誤，即：蓄意使事实去适应理論和差不多在每种情况下都用假設来代替实际。第三卷討論工业和艺术，讀起来最能使人发生兴趣，也是最好的部分。的确，拉門奈先生除了他文章的風格之外，是沒有什么可以夸耀的。作为一个哲学家，他对前輩哲学家的思想沒有絲毫补充。

那么，为什么被当作思想家的拉門奈先生会有这种非常平庸的性格，一种在发表《論漠不关心》时就已流露出来的平庸的性格呢？这是因为（好好地記住这一点，无产者們！）大自然并不創造眞正十全十美的人，某些才能的发展差不多总是排斥相反才能的同等发展的；这是因为拉門奈先生显然是个詩人，一个多情善感的人。你們看看他的文笔，——华丽、响亮、生动、热情，充滿着夸張和謾駡，——就可以相信，具有这种文笔的人决不会是一个眞正的形而上学理論家。这种誰都贊美的丰富的表达方式和例证，在拉門奈先生那里变成他在哲学上虛弱无力的不可救药的病根。他那流暢的語言和容易感动的天性使他的想像力誤入歧途，因此，当他不过是在重复他自己的話語时，他却认为他在推理，并且往往把一个描写当作是邏輯上的一个推論。他对于具体观念的厌恶，他的分析能力的薄弱，他对空泛的类推、文字上的抽象描写、假設的广泛应用、总之对于各种实体的十分明显的爱好，也是由这方面产生

的。

此外，拉門奈先生整个的一生就是他的非哲学天才的确凿的証明。他甚至信奉神秘主义，成为一个热烈的教皇全权論者、一个偏狹的神权政治論者；起初，他受到了盛行于本世紀初期的宗教反动和文学理論的双重影响，接着又退回到中世紀和格雷哥里七世的时代去；然后他突然变成一个进步的基督教徒和一个民主主义者，逐漸倾向于唯理主义并且最后陷入于自然神論。現在，人人都在活板門那里等待着。就我来說，虽然我不能保險，我却倾向于认为已經被怀疑論所迷惑的拉門奈先生将在一种漠然无动于衷的状态中死亡。他对自己早期发表的論文之所以有这种贖罪的举动，是由于个人的理由和有計划的怀疑。

有人曾經认为，拉門奈先生虽然有时提倡神权政治論，有时提倡普遍的民主政治，但始終是前后一致的；又說，他在不同的名义下，始終一貫地寻求同一的东西——統一性。这是替一个在自相矛盾的行为中当場被拆穿的作者所做的可怜的辯解！一个先后充当过路易十六专制政治下的臣僕、和罗伯斯比尔在一起的煽动家、皇帝的朝臣、复辟时期十五年中的頑固分子、1830年以来的保守分子，竟敢說他自己以前只希望一件事——公共秩序——，对于这样的人能够有什么想法呢？难道不应該把他十足当做是一切党派的叛徒嗎？公共秩序、統一、全世界的福利、社会的和諧、各国之間的团結——关于这些事項中的任何一項，不可能有不同的見解。人人都希望取得这些事項；政論家的身分只是决定于他为了取得这些事項而提出的方法。但是为什么希望拉門奈先生具有一种他自己所否认的見解上的坚定性呢？他不是說过“思想是沒有法律的；我今天所相信的东西就是我昨天所不相信的；我不知道明天我会不会相信它”这类的話嗎？

不；旣然所有的才干和才能永远不会結合在一个人身上，在人們中間就不会有眞正的优越性。这一个人具有思考的能力，那一个人具有風采和想像力，另一个人則具有工业和商业上的才干。由于我們的本性和所受的教育，我們不过只拥有一些相当有限的特殊才能，这些才能在深度和强度上增加得愈大，也就愈加成为必要。才能像机能一样是互为补充的，誰敢把它們分成等級呢？根据他的存在和发展的規律来看，天才愈是优秀，他就愈加仰賴于把他創造出来的社会。誰敢使光荣的儿童成为一个神呢？

"造就人的不是力气，"市集上的一个大力士对着惊奇的观众說，"而是性格。"那个只有体力的人輕視力气。无产者們，这是一个很好的教訓；我們应当通过它而有所收获。造就人的不是才干（这也是一种力），不是知識，不是美。这是精神、勇气、意志、德性。現在，如果在使我們成为人的方面我們是平等的話，次要才能的偶然的分配情况怎能毁損我們的人格呢？

請你們記住，特权自然地和不可避免地是弱者的命运；不要被那种伴随着某些才干的声名所欺騙；这些才干的最大的价値在于它們的稀有性，以及一种长期的和辛苦的学习过程。对于拉門奈先生来說，背誦一篇攻击别人的演說或者按照柏拉图的風格吟咏一首人道主义的短詩，比发見一个有用的眞理較为容易；对于一个經济学家来說，应用生产和分配的規律，比写出十行具有拉門奈先生的風格的文章較为容易；对于他們双方来讲，說比做来得容易。那么，旣然你們用双手从事劳动，只有你們是眞正的創造者，为什么你們希望我来承认你們的劣等性呢？但是，我在說些什么呀？是的，你們是劣等的，因为你們缺乏德性和意志！你們虽然准备去从事劳动和进行斗爭，但当自由和平等成为問題时，你們是旣沒有勇气又沒有性格的！

在他那本論《国家和政府》的小册子的序言中，以及他在陪审团面前所作的辯护中，拉門奈先生坦白地承认自己是財产的拥护者。由于体恤那位作者和他的不幸，我将不去描述这个声明并且不去研究这两篇可悲的作品。拉門奈先生好像只是一个准激进党的工具，这个党派为了利用他而恭維他，并不照顾到一个荣誉的但从此以后失去力量的老年人。这种信仰的表示有什么意义呢？从《前途》的第一期到《一种哲学的概要》之間，拉門奈先生始終是贊成平等、联合甚至一种含糊和不明确的共产主义的。拉門奈先生在承认所有权时，同他过去的事业发生矛盾，否认他的那些最濃厚的傾向。那么在这位曾經受到过于粗暴的待遇的、但也太容易被人籠絡的人身上，才力的寿命就眞的已經超过了意志力的寿命嗎？

据說，拉門奈先生曾經拒絕他的几个朋友試图为他得到从輕处理的建議。拉門奈先生宁可服滿他的刑期。这不会是与他承认所有权同一来源产生的虛假的坚忍主义的矯揉造作吧？当印第安的休倫族人被俘时，他就对他的征服者辱罵和恐吓——这是野蛮人的英勇气概 殉道者則为他的行刑人进行祈禱，願意从他們那里得到他的生命，——这是基督教徒的英勇气概。为什么爱的提倡者变成忿怒和复仇的提倡者呢？难道《效法耶穌》的譯者已經忘記了，冒犯仁慈的人是不会重視德性的嗎？虽然伽利略跪在宗教法庭面前收回他的关于地球运动的邪說，并以这种代价重新得到自由，在我看来似乎要比拉門奈先生高出百倍。什么！如果我們为了眞理和正义而受苦，难道我們在报复时必須把我們的迫害者推出人类社会的范圍之外嗎？并且，当我們被判处了不公正的刑罰时，如果有人提出可以免除，难道因为少数卑鄙的帮閑喜欢称之为饒赦，就必須加以拒絕嗎？这不是基督教的智慧。但是我忘記了，

在拉門奈先生面前，已經不再提出这个名称了。但願《前途》的那位預言家不久就恢复自由并重新和他的朋友們在一起吧；但最主要的是，但願他从此以后只从他的天才和勇气中去得到他的灵感吧。

啊，无产者們，无产者們！这种报复和不共戴天的仇恨的精神还要使你們牺牲多久呢？这种精神是由你們的虛伪的朋友煽动起来的，并且它給革新观念的发展所造成的損害，也許比政府的腐敗、无知和恶意所造成的还要多。請相信我，現在人人都应当受到譴責。的确，在意向上或者在范例上，大家都被发見是不够的，你們沒有責备任何人的权利。国王本身（上帝饒恕我！我不想給国王辯护）——国王本身，像他的祖先那样，不过是一种观念的化身，并且，无产者們，这还是一种支配着你們的观念。国王最大的錯誤在于他希望这个观念能够全部实現，而你們則希望它部分地实現，——因此，他的最大的錯誤在于他的政治是合理的；而你們呢，則在于你們的埋怨根本是不合理的。你們吵吵嚷嚷地要求再来一次杀死国王的行动。凡是你們之中沒有罪过的，——让他来对百万富翁投擲第一块石头吧！

如果，为了影响人們，你們曾經打动人們的自尊心，——如果，为了改变組織和法律，你們曾經使自己处于組織和法律的范圍之內，那么你們本該得到多大的成就！据說，五万条法律构成我們政治上和民事上的那些法典。在这五万条的法律中，两万五千条是保障你們的，两万五千条是反对你們的。岂不是显而易見，你們的責任是用前者去反抗后者，从而利用矛盾的論证使特权陷于絕境嗎？这种行动方法既然是唯一合乎道德的和合乎理性的方法，也就是今后唯一有效的方法。

就我来說，虽然我不想在未来的共和国起領导作用，但如果我

能引起我由于出生和偏爱而深感眷恋的祖国的注意，我将指导劳动大众通过規章制度和法律訴訟去征服所有权 到社会的最上层的等級中去寻找帮凶和同謀者，并利用一切特权阶級所共有的对于权力和声名的欲望而使他們复灭。呼吁改革选举的請願书已經得到二十万人签名，那位有名的阿拉哥預告我們会有一百万人签名。当然，那将是很好的收获；但是，从这一百万个既願意投票贊成平等又願意投票贊成皇帝的公民中，我們能不能挑选一万个签名——我指的是忠誠的签名呢？这些签名的人要能够閱讀、写字、书写阿拉伯数字，甚至还能稍稍思考的，并且我們在文字和口头上对他們作适当的解釋之后，可以請他們在下面这样的請願书上签名：

“致內政部大臣閣下：——

“大臣先生，——当国王宣布創办模范国营工厂的敕令在《通报》上披露的那一天，下列为数**一万**的签名人都願前往杜伊勒里王宫，并在那里用他們肺部的全部力量，高呼‘路易-菲力浦万岁！’

“在《通报》告知公众这个請願书遭到拒絕的那一天，下列为数**一万**的签名人将在他們的內心悄悄地說，‘打倒路易-菲力浦！’”

如果我沒有弄錯的話，这样的請願书会产生一些效果的。① 因人民的欢呼而感到的愉快将是值得牺牲几百万法郎的。他們之所以不孚众望，是頗有淵源的！所以，如果这个民族，在恢复了它的1830年的希望之后，觉得有責任来遵守它的諾言，——它是会遵守的，因为这个民族所說的話，像上帝的話一样，是神圣的，——我

① 人們不断地說，选举的改革不是**目的**，而是**手段**。这是沒有疑問的 但是目的是什么呢？为什么不对它的目标提供一个毫不含糊的解釋呢？如果人民事先不知道他們选举代表的宗旨以及他們委托給那些代表的任务的目标，他們怎能选擇自己的代表呢？

說，如果这个民族用这一行动和那具有爱国心的君主政体达成和解，从而把它的欢呼和誓願带到王座跟前，并且在那庄严的时刻推举我去以它的名义发言，那么下面就是我发言的內容：——

“陛下，——这是全国人民願意向您陛下所說的話：

“啊，国王！您知道要贏得公民們的贊揚必須拿出多大的代价。您是否願意我們今后把‘如果我們帮助国王，国王会就会帮助我們’作为我們的口号呢？您是否希望人民高呼‘国王和法兰西民族’呢？那就拋棄这些貪婪的銀行家、这些爱好爭吵的律师、这些卑鄙的資产阶級、这些丑恶的作家、这些可耻的人吧。陛下，所有这些人都恨您，他們不过是因为惧怕我們才继續支持您。完成我們那些君王的事业吧，扫除貴族和特权吧，征求这些忠实的无产者的和全国的意見吧，只有他們能够尊崇一个君王并誠恳地高呼，‘国王万岁！’。”

但是，据說，那些被人民选举出来的人的工作本身就是去找出改革的目标。

这是一种詭辯。什么东西会阻碍那些将来可能当选的人首先去寻求这个目标，然后，在他們找到以后，又使他們不能让人民知道这个目标呢？改革家們說得好，如果改革选举的目标仍然是很不明确的話，那么这种改革不过是把权力从一些小暴君的手中移轉到另外一些暴君手中的手段。我們已經知道，一个民族由于它偶然相信它只是在遵从它自己的法律，可能受到怎样的压迫。在一切国家中，普选的历史就是自由权被群众和在群众的名义下受到限制的历史。

还有，如果选举改革在其目前形式下是合理的、可以行得通的、可以为純洁的良心和正直的思想所接受的話，那么支持它的人即使对它的目标是无用的，或许还是可以原諒的。但是，不；那个請願书的原文什么也没有确定，没有作出任何区别，也不要求条件和保证，它确定了没有义务的权利。“每一个法国人是选举人和公职候选人。”好像就是說：“每一把刺刀都是有智慧的，每一个野蛮人都是文明的，每一个奴隶都是自由的。”以它空泛的概念来說，那个改革的請願书是抽象概念中最薄弱的，或者可以說是最高形式的政治背叛。因此，开明的爱国者們彼此互不信任和互相睥睨。当今最激进的作家，——他的經济学說和社会学說都无可比拟地是最先进的，——勒鲁先生采取了反对普选和民主政府的大胆立場，并且写了一篇批評卢梭的极深刻的文章。这无疑地說明了勒鲁先生何以不再成为《国民报》的哲学家的緣由。这个报紙像革命一样，不喜欢思想家。可是，《国民报》应当懂得，誰反对思想，誰就会被思想所消灭

先生，其余我要說的話是专对您个人說的，别人是不会了解我的。我知道您不但是个經济学家，而且还是一个共和主义者，并且您一想到要向当局提出一个默认路易-菲力浦政府的請願书，您的爱国心就会感到厌恶。“国营工厂！最好能設立这样的机构，”您想道，“但爱国人士是决不願意从一个貴族政府，也决不願意通过一个国王的恩典而接受它們的。”无疑地，您的旧日的偏見又死灰复燃了，并且您現在只把我当做一个詭辯家，认为我随时准备向当权者献媚，正像随时准备把平等和博爱的原則推向极端，从而使它們遭到污辱一样。

我該同您說些什么呢？……由于我居然这样輕率地損害我那些学說的前途，这种归諸于我的巧妙的詭辯实际上一定是完全无足輕重的事，或者就是我的信念一定是十分坚定，以致剝夺了我的自由意志。

但是，不必再进一步强調在行政权和人民之間有妥协的必要，据我看来，先生，您在怀疑我的爱国心时，好像在推理上完全沒有定見，您的判断也好像是极其卤莽的。先生，您固然表面上为政府和所有权进行辯护，却被容許成为一个共和主义者、改革家、傅立叶主义者等等·相反地，当我显然只要求在公共經济方面稍稍有一点改革时 我就被判定是一个保守分子和当今朝廷的朋友。我不能給自己解說得更清楚了。我十分坚定地相信既成事实和現有政府形式的原理，因此，我认为与其摧毁現存的东西并把过去的事情重新从头做起，还不如糾正每一件事情而使之合理化。的确，我所建議的那些糾正措施虽然注意形式，最后却是有助于改变所糾正的事情的本质的。誰能否认这一点呢？但这正就是构成我的維持現状說的东西 我不和象征、表象或幻象开战。我曾崇稱草人并屈服于吓人的东西。一方面，我要求让所有权原样不动，但各种資本的利

息必須逐步減低并最后加以廢除 另一方面，我要求让宪章保持現状，但方法必須应用到行政部門和政策中去。就是这一些。可是，在服从現存的一切时，虽然我并不对此感到滿足，我却力求遵从已經建立起来的秩序，并把屬于凱撒的东西归还給凱撒。比如說，难道可以认为我喜欢所有权嗎？……很好；我有一些債权人，我每年要忠实地向他們償付一大笔利息，这一事实就证明我自己是一个所有人并对收益权表示敬意。对政治学来說也是一样。既然我們是一个君主国，我就宁願高呼“国王万岁”．而不願受到死亡的痛苦；可是这并不能使我不提出要求，全国人民的一定不移的、不可侵犯的、世襲的代表应当和无产者采取一致行动来反对特权阶級；总之，国王应当成为激进党的領袖。这样一来，我們这些无产者就可以得到一切；并且我确信，以此为代价，路易-菲力浦也許就可以为他的家族获得共和国的永久的总統的职位。这便是为什么我要这样思考的緣故。

如果在法国只存在着一个重大的、职能上的不平等，而这位公职人員的責任既然是一年到头在客滿的宮廷中接待学者、艺术家、軍人、議員、监察官等等，那么显而易見，他們任上的开支就应該是国家的开支；并且，由于把宮廷的費用轉变为由消費群众来享受的費用，我所說的那种重大的不平等就会和全国人民构成一个等式。对于这一点，沒有一个經济学家是需要加以論证的。因此，既然不可能再規定新的不平等，那就不必再害怕宗派、弄臣和亲王的采地了。作为国王来說，这位国王就会有一些朋友（从未听到过的事情），但是不会有家族。如果他的亲屬或亲戚——直系亲屬和其他的血亲（Agnats et cognats）——是愚蠢的，那么他們对他来說是无足輕重的；并且，除了法定继承人之外，在任何情况下，甚至在宮廷中，他們也不会比其他的人享受更多的特权。不会再有族閥主义，

不会再有偏私，也不会再有卑鄙的行为了。除非是由于职务上的需要或由于特殊荣誉而有此必要，誰也不能到宫中去；既然所有的地位都是平等的，所有的职务都是同样地受到尊敬的，所以除了功勛和德行的竞賽之外，不会再有别的竞賽。我希望法国国王能够毫无愧色地說，"我的兄弟是园丁，我的嫂子是挤牛奶的，我的儿子是太子，我的儿子是铁匠。"他的女儿很可以是一个艺术家。这会是美好的，先生；这会是高貴的；除非是一个小丑，誰也不会不理解这一点。

这样，我已經开始想到，王权的种种形式是可以使其与平等的要求相符合的，并且已經給我的共和主义精神赋有一种君主政体的形式。我已經看出，法国决沒有像一般人所想像的那样多的民主主义者，并且我已經和君主政治妥协了。可是我并不是說，如果法国需要一个共和国的話，我就不能使我自己适应得一样好，甚或更好些。从本性上，我討厌一切特殊荣誉的标記、十字勛章、金綬带、制服、礼服、爵位等等，尤其是檢閱仪式。如果我能完全按照自己的心意去做，那就沒有一个将軍应該和士兵有所区别，也沒有一个法国参議員可以和农民有所区别。为什么我从来沒有参加过檢閱典礼呢？因为我可以愉快地說，先生，我是国家保安队的一个兵士；世界上除了这个之外我沒有别的东西了。因为檢閱典礼总是在我所不喜欢的地方举行的，因为他們派了蠢材来充当我不得不唯命是从的軍官。您知道，——这不是我历史上最出色的，——虽然我具有保守見解，我的一生是对于共和国的永久的牺牲。

可是，我不知道这种戆直的作風是否能迎合法国人的虛荣心，以及那种使法兰西民族成为世界上最輕浮的民族的对于荣誉和諂媚的过度的爱好。拉馬丁先生在《对波拿巴的考察》这部巨著中，把法国人叫做布魯士斯之流的民族。我們不过是納尔西苏斯

之流的民族。在1789年以前，我們具有貴族的血統；那时每一个資产阶級分子都看不起平民，都希望自己成为貴族。后来，特殊荣譽就以財富为基础了，資产阶級由于羨慕貴族阶級并对自己的錢財感到驕傲，便利用1830年来提高有錢的貴族阶級而决不是自由的地位。当通过事变的力量和社会的自然規律（对于这些規律的发展，法兰西提供了充分自由活动的余地），平等得以在职能上和錢財上建立起来的时候，美男子和美女、学者和艺术家就会組織新的阶級。在这高卢族的国土中存在着追求名声和荣譽的普遍的和固有的欲望。我們必須有一些特殊的荣譽，不論它們是什么——貴族阶級、財富、才干、美貌或衣着。我疑心阿拉哥和加尔尼埃-巴杰斯先生具有貴族的風度，并且我想像到，我們那些偉大的新聞記者在他們的专栏中固然对人民非常客气，却在他們的印刷所里对排字工人拳打脚踢。

《国民报》在談到卡勒尔时曾說，“这个人我們已經宣告为**第一执政**！……”君主政治的原則依然盘踞在我們那些民主主义者的心中，他們需要普选是为了使自己成为国王，这难道不是实情么？既然《国民报》因为比《辯論日报》抱有更确定的見解而感到自豪，我就可以推断，由于阿尔芒·卡勒尔已經去世，現在該由阿尔芒·馬拉斯特先生当第一执政，加尔尼埃-巴杰斯先生当第二执政了。在无論什么事情上，議会議員必須对新聞記者让步。我不談阿拉哥先生，因为我相信，尽管有人誹謗，从学問上說他充任执政是游刃有余的。这样也好。虽然我們拥有执政，我們的地位沒有改变多少。倘使那两位指定的执政，阿尔芒·馬拉斯特和加尔尼埃-巴杰斯先生，在开始就任时宣誓廢止所有权并决不高傲的話，我准备把我的那一份主权让給他們。

老是許多諾言！老是許多誓約！当国王們发假誓的时候，为

什么人民要信任讲坛上的話呢？唉！像在約翰王的时代那样，君王們的嘴里再也沒有眞話和实話了。整个的上議院已經犯了重罪，并且，由于某种不可理解的原因，統治者的利益永远是和被統治者的利益相冲突的，所以議会連綿不絕，而全国人民则死于饥餓。不，不！再也不要保护者了，再也不要皇帝了，再也不要执政了。我們与其通过代理人，还不如自己来处理自己的事务吧。我們与其向壟断者乞求，还不如把我們的各种工业联合起来吧；既然共和国不能缺少德性，我們就該为我們的改革而努力。

所以，这就是我行为的方針，我对无产者宣傳解放，对劳动者宣傳联合；对有錢的人宣傳平等。我不遺余力地用一切手段，——言語、笔墨、印刷品，——通过行为和榜样，把革命推向前进。我的一生是一种継續不断的宣傳者的生活。

是的，我是一个改革者；这話我是老老实实地从內心說出来的；并且，免得我以后再由于我的自負而受到責备，我希望改变世界。这个空想很可能是从一种也許已經变成狂譫的热烈的自豪感中产生出来的；但至少可以承认，我有很多同伴，并且我的瘋狂不是一种偏执狂。今天，人人都願意被当作是貝朗热① 笔下的狂人中的一个。且不說充斥在我們街道上和工厂中的巴貝夫之流、馬拉之流和罗伯斯比尔之流，古代的一切偉大的改革家又都在我們这个时代的最著名的人物身上复活了。一个是耶穌基督，另一个是摩西，第三个是穆罕默德；这个是奥尔菲斯，那个是柏拉图或毕达哥拉斯。格雷哥里第七同福音傳道师和使徒們都一起从坟墓中出来了；結果可能发現，連我都是那个从主人家里逃出来以后立即由圣保罗任命为主教兼改革家的奴隶。至于貞女和圣女，她們天

① 比埃尔·貝朗热（1780—1857），法国抒情詩人，在政治見解上同情自由派。——譯者

天被盼望着，目前我們却只有一些阿斯貝夏① 和娼妓。

在各种疾病方面，病的征候是随着气质而发生变动的，同样地，我的瘋狂也有它独特的情况和与众不同的特征。

一般說来，改革家們是爱惜他們的地位的；他們不能容忍竞爭的对手，他們不要伙伴；他們有門徒而沒有协作者。相反地，我却希望把我的热情傳給別人，并尽量使它带有傳染性。我希望大家都成为像我自己这样的改革家，为的是可以不再产生宗派；同时希望基督、非基督和伪基督都被迫去互相了解和取得一致的意見。

而且，每一个改革家是一个魔术家，或者至少是希望成为一个魔术家的。所以摩西、耶穌基督和使徒們都用奇迹来证实他們的使命。穆罕默德在努力完成了一些奇迹之后，对这些奇迹加以嘲笑。較为狡猾的傅立叶答应在地球上布滿法郎斯特尔时給予我們奇迹。至于我自己，我对奇迹像对权威那样抱有重大的厌恶心情，而目的只在于邏輯。所以我不断地探求确实性的标准。我努力从事于思想的改造。如果他們觉得我枯燥而严肃，那是沒有关系的。我立意要通过勇敢的斗爭来克敌致胜，或者在攻击中死亡；无論是誰要来为所有权辯护，我发誓要迫使他像孔西台朗先生那样来进行辯論或者像特罗普隆先生那样来用哲理推究。

最后，——这就是我和我的那些同行大相徑庭的地方，——我不相信为了达到平等，就有必要把什么事情都顚倒过来。据我看来，主張只有来一次彻底的毁灭才能导致改革这一意見，乃是构造一个三段論法，是在未知的領域中尋找眞理。我是贊成概括、归納和进步的。我认为一般的剝夺所有权是不可能的．从那一点着手，普遍联合的問題在我看来似乎是难以解釋的。所有权是像希腊

① 公元前五世紀的希腊美女。——譯者

神話中大力士赫克里斯所杀死的那条龙似的：要摧毁它，必須抓住它的尾巴而不是抓住它的头，——那就是說，要抓住利潤和利息。

我就此打住了。我所說的話足以使任何能够閱讀和了解的人感到滿意。政府能够用来挫敗阴謀和解散党派的最可靠的办法就是占有科学，在一个已經可以觉察得出的距离上給全国人士指出那正在升起的平等旗帜；对那些讲坛上的和报紙上的政客（他們的无益的爭論已經使我們付出了昂貴的代价）說，"你們虽然对于廢除所有权盲无所知，却在向前猛冲；但政府是睜着眼睛前进的。你們用横蛮无理的和不誠实的爭論来促进未来；但政府是知道这个未来的，它用一种巧妙的和和平的轉变把你們引导到那里去。在作为各文明国家的指导者和模范的法国重新获得它的地位和合法势力以前，目前的这一代人还不会雕零哩。"

但是，唉！那个政府本身——应該由誰去开导它呢？对于平等的学說，甚至最豁达的人都是不敢承认它的可怕的但明确的公式的，那么，誰能誘导政府来接受这个学說呢？……当我想到，有三个人——是的，这三个人以教导和解釋为己任——就足以使輿論活跃起来，就足以改变信仰和确定命运的时候，我感到渾身发抖。那三个人是否能找到呢？……

我們能否抱有希望呢？对于那些統治着我們的人，我們应該有怎样的想法？在无产者所活动的伤心世界里，在对当权者的意向毫无所知的地方，我們可以說絕望的情緒占着优势。但是您，先生，——由于职务上的关系您是屬于官方世界的；人民认为您是他們最高尙的朋友而把所有权看作他們最狡黠的敌人——对于我們的那些議会議員、大臣和我們的国王，您将說些什么呢？您相信当局对我們是友善的么？那就让政府来表明它的立場吧；如果它表示相信平等，我就无話可說了。不然的話，我将继續作战；对方表

現得愈加固执和愈加怀有恶意，我一定要愈加再接再厉地提高我的毅力和胆量。以前我曾經說过，我現在再重复声明，——我沒有对着短劍和骷髏，在皋扈的恐怖环境中在血肉模糊的人們面前发誓；但是我曾对着我的良心宣誓，我一定要追击所有权，既不让它得到安宁，也不让它得到休息，直到我看見它到处受到詛咒为止。关于所有权，我已經发表的話还不到我要說的一半，并且最精采的部分也还沒有发表出来。如果有誰不是用退却而是用其他方法战斗的話，那就让所有权的随从武士准备每天經受一次新的示威和控訴吧；让他們不是披挂着詭辯而是武装着理智和知識走进决斗場中来吧，因为最后总会得出公平的判断的。

'我們必須享有自由，才能明白事理。单有自由就够了；但必須是那种对一切公共事务能运用理智的自由。

"可是我們还从各方面听到各种各样的、各級的当权者在叫喊：'不要讲道理！'

"如果要求有区别的話，这里就是：——

"理智用之于公，永远应該是自由的，但用之于私則永远应当加以严格的限制。所謂用之于公，我是指用在科学和文学方面而言；所謂用之于私，就是指那种可能被民政官員或国家公务員利用的理智而說的。既然政府机器必須使之运轉，以保障統一和达到我們的目的，我們就不应进行推理；我們必須服从。但是，根据这一观点而必須消极服从的同一个人，有权以公民和学者的資格发言。他可以訴諸公众，把他对于四周或他上面的等級中所发生的事件的看法向公众提出，但要注意避免那种应該受到懲罰的冒犯行为。

"所以，你願意怎样推理就怎样推理吧；但是必須服从。"（康德：《略論思想自由和出版自由》。狄索的譯文。）

那位偉大哲学家的这些話概括地給我說明了我的义务。我曾把标題为《什么是所有权?》的这本著作的再版工作拖延下来，以便把辯論提高到哲学的高度 而可笑的吵鬧已經把它从这个高度拉下来了；同时也希望通过一种对問題的新的提法，我可以打消善良公民們的疑惧。現在我重新开始把我的理智用之于公，并使眞理得到充分的发揮。关于所有权的第一篇論文的第二版将在这封信发表之后立即付印。在另外发表任何东西以前，我将等待我的評論家的批評以及人民和平等的朋友們的合作。

到現在为止，我的言論是以我自己的名义和在我个人負責的情况下发表的。这是我应尽的义务。我曾力求促使人們去注意古人所不能发見的原理，因为古人对于揭露这些原理的科学——政治經济学——是毫无所知的。所以我已經就事实作了证明；总之，我已經做了一个证人。現在我的任务改变了。我还得推断那些已經宣布的事实的实际后果。檢察官的职位是我今后宜于担当的唯一职位，我将以人民的名义来总結这个案件。

先生，我怀着对您的才干和声望所应有的一切敬意。

您的很卑微的和最忠誠的僕人.

比·約·蒲魯东，

貝桑松学院的得奖人，

1841年4月1日于巴黎。

附启——在4月2日那次会議期間，众議院以絕大的多数否决了著作权的法案，因为它不了解这种权利。可是，著作权不过是大家所要了解的所有权的一种特殊的形式。让我們希望这个立法上的先例不致对平等的运动毫无益处，議会表决的結果是資本主义所有权——不可思議的、自相矛盾的、不可能的和荒謬的所有权——的廢除。

譯名对照表

I. 人地名对照表

三　画

大卫（David）

四　画

比薩（Pisa）
比利牛斯山脉（the Pyrenees）
孔德，弗朗斯瓦·沙尔·路易（Comte, François Charles-Louis）
孔西台朗（Considerant）
巴比倫（Babylon）
巴貝夫（Babeuf）
巴拉圭（Paraguay）
巴斯夏（Bastiat）
巴斯托雷（Pastoret）
巴比尼埃努斯（Papinianus）
巴侖-杜夏特萊（Parent Duchatelet）
尤斯塔歇（Eustache）
以扫（Esau）

五　画

宁录（Nimrod）
古侚，維克多（Cousin, Victor）
圣山（Mons Sacer）
圣西門（Saint-Simon）
圣保罗（St Paul）
圣康坦（Saint-Quentin）
圣路易（Saint Louis）
圣巴西勒（Saint Basile）
圣让达克（Saint Jean d'Acre）
圣祁罗姆（Saint Jérôme）
圣克来門（Saint Clement）
圣克劳德（Saint claude）
圣西普里安（St Cyprian）
圣奧古斯丁（Saint Augustine）
圣安布魯阿士（Saint Ambroise）
圣让-克里索斯多姆（Saint Jean-Chrysostome）
尼祿（Nero）
尼古尔（Nicole）
尼古拉（Nicholas）
尼尼微（Niniveh）
尼赫迈（Nehemiah）
加来（Calais）
加尔尼埃-巴杰斯（Garnier-Pages）
卢梭，让·雅克（Rousseau Jean-Jacques）
瓦尼尼，留契里奥（Vanini Lucilio）
布尔奇，米歇尔·德（Bourges, Michel de）
布恰南（Buchanan）
布朗基，阿道夫（Blanqui, Adolphe）
布歇兹（Buchez）
布尔戈尼（Bourgogne）
布罗卡尔（Brocard）
布魯土斯（Brutus）
弗魯倫（Flourens）
弗洛倫斯（Florence）
弗朗歇-孔戴（Franche-Comté）
卡居斯（Cacus）

卡勒尔,阿尔芒 (Carrel Armand)
卡提利納 (Catilina)
卡里克利斯 (Callicles)
卡西奥道路斯 (Cassiodorus)
包胥埃 (Bossuet)
包梯埃 (Pothier)
包納德子爵,路易·加布里埃·德 (Bonald Vicomte Louis Gabriel de)
台阿納 (Tyana)
台西利埃 (Dessirier)
台达留斯 (Daedalus)
台惹尔登,阿尔都尔 (Desjardins, Arthur)
台尔米努斯 (Terminus)
台莱馬克斯 (Telemachus)
台奥奇尼斯 (Diogenes)
皮拉斯基人 (Pelasgians)
皮涅罗 費雷拉 (Pinheiro Ferreira)
叶卡特林娜二世 (Екатерина II)

六 画

米兰 (Milan)
米尼 (Migne)
米涅瓦 (Minerva)
米什莱 (Michelet)
米尼聶乌斯 (Menenius)
西农 (Sinon)
西頓 (Sidon)
西西里 (Sicily)
西密斯 (Themis)
西塞罗 (Cicero)
西蒂亚 (Scythia)
西哀耶斯,艾曼纽尔·約瑟夫 (Sieyès, Emmanuel Joseph)
西斯蒙第 德 (Sismondi de)
西米斯托克利斯 (Themistocles)
毕丰,若尔日 (Buffon Georges)
毕达哥拉斯 (Pythagoras)
亚当 (Adam)
亚哈 (Ahab)
亚历山大 (Alexander)
亚拿尼亚 (Ananias)
亚吉西老斯 (Agesilaus)
亚里士多德 (Aristotle)
亚历山大里亚 (Alexandria)
亚里斯泰提斯 (Aristides)
休倫 (Huron)
吉約姆 (Guillaume)
艾奈肯,安都昂·路易·玛丽 (Hennequin, Antoine Louis Marie)
艾奈肯,維克多·安都昂 (Hennequin, Victor Antoine)
托勒密 (Ptolemy)
达米容 (Damiron)
达达尼尔 (Dardanelles)
托斯卡那 (Tuscany)
达朗貝尔 (d'Alembert)
达謨克利斯 (Damocles)
达尔布里埃奇 (Tarbouriech)
朱匹忒 (Jupiter)— 即宙斯 (Zeus)
多米埃 (Daumier)
伏尔泰 (Voltaire)
优里賽斯 (Ulysses)
安提乌姆 (Antium)
安东尼乌斯 (Antonius)
色西提斯 (Thersites)
伊狄浦斯 (Œdipus)
伊丽莎白 (Elisabeth)
伊壁鳩魯 (Epicurus)
伊特魯里亚 (Etruria)
华尔維尔,布里索·德 (Warville Brissot de)
华倫蒂尼安 (Valentinian)

七 画

苏拉 (Sulla)

苏格拉底（Socrates）
劳西(Rossi)
杜当，約瑟夫（Dutens, Joseph）
杜諾（Dunod）——即弗朗斯瓦·伊格納斯·杜諾·德·沙尔纳日（François-Ignace Dunod de Charnage）
杜兰东，亚历山大（Duranton, Alexandre）
杜利埃（Toullier）
杜罗歇 萊翁（Durocher Leon）
杜普来（Duprez）
杜福尔，阿尔芒(Dufaure, Armand)
杜韦尔执（Duvergier）
杜奴瓦耶（Dunoyer）
杜帕尔克（Duparc）
杜馬尔賽（Dumarsais）
杜勒里宫（Palais des Tuileries）
杜夏台尔伯爵（Comte Duchâtel）
李維，狄特（Livius, Titus）
李特利（Littre）
李嘉图，大卫（Ricardo David）
里昂（Lyons）
里本勳爵（Lord Ripon）
希波（Hippo）
希罗多德（Herodotus）
伽图（Cato）
伽利略（Galileo）
狄多（Dido）
狄索，克劳德·約瑟夫（Tissot, Claude-Joseph）
努馬（Numa）
汪达尔（Vandal）
沙維尼，德（Savigny, de）
沃尔夫（Wolf）
沃洛夫斯基（Wolowski）
来因河（the Rhine）
克萊尔（Clerc）
克利苏斯（Crœsus）
克洛維斯（Clovis）
克劳第烏斯（Claudius）
克里斯普斯（Crispus）
那波利（Naples）
呂埃萊（Ruellet）
呂克索尔（Luqsor）
貝尔多，爱美（Berthod Aimé）
貝荣納（Bayonne）
貝桑松（Besançon）
貝朗热，比埃尔（Beranger, Pierre）
貝雷耐（Perennés）
貝尔格曼（Bergmann）
貝侖 唐丹（Perrin Dandin）
貝里公爵夫人（La Duchesse de Berry）
貝尔蒂納克斯（Pertinax）
貝納蒂克图斯（Benedictus）
伯沙撒（Balthasar）
亨利五世（Henry V）
君士坦丁（Constantine）
君士坦丁堡（Constantinople）
庇古杰厄斯（Pelagius）
麦罗温王朝（Merovingiens）

八画

法盖 艾米尔（Faguet, Emile）
法兰克（Frank）
法尔薩魯斯（Pharsalus）
法布里西烏斯（Fabricius）
法朗西斯一世（François I）
波河（the Po）
波尔多（Bordeaux）
波倫亚（Bologna）
波埃蒙德（Bohemond）
波尔塔利斯（Portalis）
雨果，維克多（Hugo, Victo）
杰逊（Jason）
奇洛（Giraud）

奇里庸（Geryon）
岡城（Caen）
服邦（Vauban）
房多姆（Vendôme）
拉丰登（La Fontaine）
拉布頫（Laboulaye）
拉尔脂，馬里亚諾·何塞·德（Larra, Mariano Jose de）
拉門奈，斐利西德·罗貝尔·德（Lamennais Felicité Robert de）
拉馬丁（Lamartine）
拉朗德，約瑟夫·郦罗姆·勒·弗朗賽·德（Lalande, Joseph Jerome le Français de）
拉歇尔（Rachel）
拉栖代孟（Lacedaemon）
拉克坦歇斯（Lactantius）
拉奥佛埃尔，李夏尔·德（Lahautière, Richard de）
居拉松（Curasson）
居維埃，若尔日（Cuvier, Georges）
居維埃，弗雷德里克（Cuvier, Frederic）
阿拉哥（Arago）
阿尔諾（Arnaud）
阿提卡（Attica）
阿尔維賽（Alviset）
阿里烏斯（Arius）
阿伽門农（Agamemnon）
阿契里斯（Achilles）
阿格里巴，米納尼烏斯（Agrippa Menenius）
阿盖尔曼（Ackermann）
阿勒曼尼（Alemanni）
阿斯貝夏（Aspasias）
阿斯特萊（Astrea）
阿尔戈諾特（Argonautes）
阿尔卑斯山脉（The Alps）
阿波洛尼烏斯（Apollonius）
阿洛勃罗奇人（Allobroges）
昂西雍（Ancillon）
图卢兹（Toulouse）
帕斯卡（Pascal）
所罗門（Solomon）
奈美西斯（Nemesis）
孟德斯鳩（Montesquieu）
罗慕路斯（Romulus）
罗伯斯比尔（Robespierre）
罗特希尔德 德（Rothschild de）
季斯卡尔，罗貝尔（Guiscard, Robert）
坡舍尼亚斯（Pausanias）

九　画

洛克（Locke）
勃朗，路易（Blanc, Louis）
威廉（William）
威尼斯（Venice）
段茨，西門（Deutz, Simon）
段茨，埃馬努尔（Deutz Emmanuel）
美第奇，科斯姆·德（Medici, Cosmo de）
耶夫德（Jephthah）
耶路撒冷（Jerusalem）
柏拉图（Plato）
柏拉馬基（Burlamaqui）
查理曼（Charlemagne）
查理二世（Charles II）
查理十世（Charles X）
胥阿尔（Suard）
迦太基（Carthage）
瑟尔堡（Cherbourg）
科里納（Corinne）
科尔默南（Cormenin）
保路斯，尤里烏斯（Paulus, Julius）

十　画

高卢（Gaul）

高乃依，比埃尔（Corneille, Pierre）
高奇埃（Gaugier）
馬拉（Marat）
馬蓋尔，罗貝尔（Macaire, Robert）
馬卡洛克，約翰·腊姆賽（Mac Culloch, John Ramsay）
馬尔薩斯（Malthus）
馬里烏斯（Marius）
馬拉斯特，阿尔芒（Marrast, Armand）
泰尔（Tyre）
泰命都姆（Tarentum）
哥特（Goth）
哥白尼（Copernicus）
夏隆，比埃尔（Charron, Pierre）
夏尔蒙，約瑟夫（Charmont, Joseph）
夏尔来蒂（Charléty）
夏普沙尔（Chapsal）
埃罗，厄內斯特（Hello, Ernest）
埃克斯（Aix）
埃杰克斯（Ajax）
埃斯科巴尔（Escobar）
埃巴米侬达斯（Epaminondas）
拿伯（Naboth）
拿破侖（Napoléon）
热那亚（Genoa）
格林姆（Grimm）
格拉古（Gracchus）
格拉古，提貝留斯（gracchus, Tiberius）
格魯希（Grouchy）
格老秀斯（Grotius）
格雷哥里七世（Gregory VII）
桑－蘇西（Sans Souci）
桑显士（Sanchez）
爱丁堡（Edinburgh）
爱德华（Edward）
爱斯德拉斯（Esdras）
爱德华三世（Edward III）
特拉西，德斯杜特·德（Tracy, Destutt de）
特罗亚（Troy）
特里索旦（Trissotin）
特罗普隆（Troplong）
唐·米盖尔（Don Miguel）
唐吉訶德（Don Quixote）
索西努斯（Socinus）
茹弗洛阿，泰奧多尔（Jouffroy Theodore）
烏納穆諾，米盖尔·德（Unamuno, Miguel de）
倫巴迪亚（Lombardy）
納尔西苏斯（Narcissus）
海奈克栖烏斯（Heineccius）即海奈克（Heinecke）
庫能-格里台納（Cunin-Gridaine）

十一画

許曼（Humann）
康德（Kant）
康莫德斯（Commodus）
密尔，詹姆斯（Mill, James）
密尔，約翰·斯图亚特（Mill, John Stuart）
荷馬（Homer）
莫諾（Monnot）
莫里斯（Maurice）
莫哈特拉（Mohatra）
莫貝尔广場（Place Maubert）
基內，埃德加（Quinet Edgar）
基佐（Guizot）
勒魯，比埃尔（Leroux Pierre）
勒魯阿，馬克西姆（Leroy, Marxime）
勒米尼埃（Lerminier）
梭倫（Solon）
陶奈（Doney）
陶克維尔，德（Tocqueville de）
第戎（Dijon）

十二画

十三画

舍瓦利埃，米歇尔(Chevalier, Michel)
詹姆斯二世 James II)

十四画

魁奈(Quesnay)
維哥 (Vico)
維弗锡 (Vivien)
維叶門 (Villemain)
維俗默 (Villiaumé)
維納斯 (Venus)
維琪尔 (Virgil)
維斯巴西安 (Vespasian)
蒲格来 (Bouglé)
蒲魯东，比埃尔·約瑟夫 (Proudhon, Pierre Joseph)
蒲魯东，让·巴蒂斯特·維克多 (Proudhon, Jean Baptiste Victor)
赫米斯 (Hermes)
赫克里斯 (Hercules)
赫勒斯滂 (Hellespont)
蒙达尔特 (Montalte)
蒙达朗貝尔，德 (Montalembert, de)
蒙貝利亚尔 (Montbeliard)

十五画

摩尼 (Manes)
摩西 (Moses)
撒菲喇 (Sapphira)
撒瑪利亚 (Samaria)
黎塞留 (Richelieu)
魯宾逊 (Robinson)
德罗茨 (Droz)
德薩米 (Dézamy)
德莫隆布 (Demolombe)
德·布罗薩尔将軍 (le Général de Brossard)
墨尔本勛爵 (Lord Melbourne)

十六画

諾埃尔 (Noel)
霍布斯 (Hobbes)

十八画

薩瓦 (Savoy)
薩伊 (Say)
薩魯斯 (Sallus)
薩拉密斯 (Salamis)
薩尔梅歇斯 (Salmasius)
魏斯 (Weiss)

十九画

龐培 (Pompey)

II. 书刊名对照表

一 画

《1815年战爭史》(«Histoire de la Campagne de 1815»)
《一种哲学的概要》(«l'Esquisse d'une Philosophie»)

二 画

《人民报》(«Journal du Peuple»)
《人权宣言》(«la Declaration des Droits»)
《人民制宪报 (»le Peuple Constitu

ant»)
《人民論坛报》(«Tribun du Peuple»)
《七月王朝》(«la Monarchie de Juillet»)
《十八世紀哲学史》(«Histoire de la Philosophie du XVIII[e] Siècle»)
《十九世紀的政治学家和道德学家》(«Politiques et Moralistes du XIX[e] Siècle»)

三 画

《三个真理》(«les Trois Verités»)

四 画

《天城論》(«De Civitate Dei»)
《天文学专論》(«Traité d'Astronomie»)
《公正报》(«Impartial»)
《公法讲义》(«Cours de Droit Public»)
《公法原理》(«Principes de Droil Politique»)
《历史哲学原理》(«Principes de la Philosophie de l'Histoire»)
《什么是第三等級?》(«Qu'est ce que le Tiers État?»)
《以民法为根据的法国法律教程》(«Cours de Droit Français Suivant le Code Civil»)
《从大革命到現在的法国社会主义史》(«l'Histoire du Socialisme en France depuis la Révolution jusqu'à nos Jours»)
《从历史的角度評介海奈克栖乌斯的〈罗馬法原理〉》(«Introduction Historique aux 〈Eléments de Droit Romain〉d'Heineccius»)
《从古代到現在的欧洲政治經济学史和法国的工人阶級》(«l'Histoire de l'Économie Politique en Europe, depuis les Anciéns jusqu'à nos Jours et les Classes Ouvrieres en France»)
《比埃尔·約瑟夫·蒲魯东，他的一生 他的著作，他的学說》(«P-J Proudhon, Sa Vie, Ses Œuvres, Sa Doctrine»)
《比埃尔·約瑟夫·蒲魯东和所有权。一种对农民的社会主义》(«P-J Proudhon et la Propriete Un Socialisme pour les Paysans»)

五 画

《正义》(«la Justice»)
《立法論》(«Traite de législation»)
《立法研究的引言》(«Introduction à l'étude de la législation»)
《立宪政体的公法学原理》(«Principes du Droit Public Constitutionnel»)
《可兰經》(«le Koran»)
《民法論》(«Droit Civil»)
《民主評論》(«Révue Démocratique»)
《民法法典》(«le Code Civil»)
《民法釋义》(«Droit Civil Explique»)
《民法的变革》(«les Transformations du Droit Civil»)
《民事訴訟法》(«Code of Civil Procedure»)
《奴隶們》(«les Esclaves»)
《北美通訊》(«Lettres sur l'Amerique du Nord»)
《永远管业論》(«Traite de la Main morte»)
《平等主义者》(«l'Égalitaire»)
《圣西門学說》(«Doctrine de Saint-Simon»)
《外省人来信》(«Provinciales»)
《对彼拿巴的考察》(«Meditation on

Bonaparte»)
《对于文法分类的研究》(«Sur les Catégories Grammaticales»)
《对于罗馬人的所有权的研究》(«Recherches sur le Droit de Propriété chez les Romains»)
《对于政治經济学的进展的推理分析》(«Analyse Raisonnee des Progrès de l'Économie Politique»)
《弗雷德里克·居維埃的观察結果的撮要分析》(«Résumé Analytique des Observations de F. Cuvier»)

六 画

《西得》(«le Cid»)
《忏悔录》(«Confessiones»)
《刑法論》(«Cours de Droit Penal»)
《行政法》(«Droit Administratif»)
《伊里亚特》(«Iliad»)
《伊尼易德》(«Æneid»)
《动物界导論》(«Introduction au Règne Animal»)
《自然法原理》(«Principes de Droit Naturel»)
《自然法則和政治法則的原理》«(The Elements of Law, Natural and Politique»)
《当代改革家研究》(«Studies of Contemporary Reformers»)
《关于所有权的論文》(«Mémoire sur la Propriete»)——即《什么是所有权?》
《关于星期日的讲話》(«Discours sur le Dimanche»)——即《論星期日举行宗教仪式的好处等等》
《关于所有权和盗窃的研究》(«Recherches sur le Droit de Propriete et sur le Vol»)
《关于人的身分和关于民法法典緒論的研究,論用益权、使用权、居住权和地面权,論公产或主要是与公产有关的财产分类》(«Traite sur l'Etat des Personnes et sur le Titre Preliminaire du Code Civil, Traite des Droits d'Usufruit d'Usage, d'Habitation et de Superficie, Traité du Domaine Public ou de la Distinction des Biens Consideree Principalement par Rapport au Domaine Public»——簡称《論用益权》(«Traite des Droits d'Usufruit»)

七 画

《启示录》(«Apocalypse»)
《时效論》(«Traite des Prescriptions»)
《进步評論》(«Revue du Progres»)
《劳动組織》(«Organisation de Travail»)
《村治問題》(«les Entretiens de Village»)
《社会主义史》(«Histoire Socialiste»)
《社会契約論》(«le Contrat Social»)
《貝里克利斯傳》(«Life of Pericles»)

八 画

《法学》(«le Droit»)
《法制史》(«Histoire de la législation»)
《法郎吉》(«la Phalange»)
《法国天文史》(«Histoire Celeste Française»)
《法国語文汇刊》(«Journal de la langue Française»)
《法国法律的起源》(«Origines du Droit Français»)

《法律。試論民主制度下的法权的学說》（«La loi Essai sur la Theorie de l'Autorité dans la Democratie»）
《地球报》（«le Globe»）
《国民报》（«le National»）
《国王取乐》（«le Roi S'amuse»）
《国家和政府》（«le Paye et le Gouvernement»）
《欧洲文明史》（«Histoire de la Civilisation en Europe»）
《欧洲的司法制度》（«Judicial Institutions of Europe»）
《所有权的学說》（«Théorie de Propriété»）
《抵押制度的分析》（«Dissertation sur le Regime des Hypotheques»）
《实用政治經济学教程》（«Cours Complet d'Économie Politique»）
《孟德斯鳩〈論法的精神〉注釋》（«Commentaire sur ‹l'Esprit des Lois› de Montesquieu»）

九 画

《前途》（«l'Avenir»）
《神学通論》（«Patrologie»）
《美学教程》（«Cours d'Esthétique»）
《英屬印度史》（«History of British India»）
《政治經济学》（«Economie Politique»）
《政治經济学概要》（«Elements of Political Economy»）
《政治經济学的哲学》（«la Philosophie de l'Économie Politique»）
《政治經济学新原理》（«Nouveaux Principes d'Économie Politique»）
《政治經济学及賦税原理》（«Principles of Political Economy and Taxation»）
《契約和債权概論》（«Traite des Contrats et Obligations en General»）
《垂死的基督教》（«L'Agonie du Christianisme»）
《思想意識的原理》（«Eléments d'Idéologie»）
《按照法典上的次序讲解的法国民法》（«Droit Français selon l'Ordre du Code»）

十 画

《財产史》（«History of Property»）
《財产論》（«Traite de la Propriéte»）
《爱弥儿》（«Emile»）
《效法耶稣》（«L'Imitation de Jesus-Christ»）
《哲学零篇》（«Fragments Philosophiques»）
《哲学杂論》（Mélanges Philosophiques»）
《哲学簡史》（«Histoire Abrégée de la Philosophie»）
《海洋自由論》（«De Mari Libero»）
《捐税的理論》（«Théorie de l'Impôt»）
《馬札尼埃罗》（«Mazaniello»）
《拿破侖法典》（«Code Napoléon»）
《高尔基阿斯篇》（«Gorgias»）

十一画

《通报》（«le Moniteur»）
《通信集》（«Correspondance»）
《黄昏集》（«les Chants du Crepuscule»）
《商业財富論》（«Richesse Commerciale»）
《現代法国史》（«l'Histoire de France Contemporaine»）
《略論思想自由和出版自由》（«Frag-

ment on the liberty of Thought and of the Press»)

十二画

《評論》(«le Censeur»)
《寓言集》(«Fables»)
《博物学》(«L'Histoire Naturelle»)
《賀拉斯》(«Horace»)
《訴訟法法典》(«le Code de Procédure»)
《給那出卖一个妇女的人》(«A l'Homme qui a livré une Femme»)

十三画

《新精神》(«L'Esprit Nouveau»)
《奥德賽》(«Odyssey»)
《道德哲学》(«Philosophie Morale»)
《意大利革命》(«les Revolutions d'Italie»)
《試論心理学》(«Essai sur la Psychologie»)
《試論所有权》(«Essai sur la Propriété»)
《試論成为幸福者的艺术》(«Essai sur l'Art d'Être Heureux»)
《經济矛盾的体系》(«Système des Contradictions Économiques»)——即《貧困的哲学》(«La Philosophie de la Misère»)
《詩学的語根的量及其本质的理論》(«Théorie de la Quantité Prosodique et de Linguarum Origine atque Natura»)

十四画

《蒲魯东的社会学》(«La Sociologie de Proudhon»)

十五画

《論人道》(«De l'Humanité»)
《論时效》(«De la Prescription»)
《論利息》(«De Usuris»)
《論财产》(«Traité de la Propriété»)
《論借貸》(«De Mutuo»)
《論貨币》(«De re Nummaria»)
《論智慧》(«Traité de la Sagesse»)
《論世界史》(«Discours sur l'Histoire Universelle»)
《論漠不关心》(«Essai sur l'Indifference»)——即《論对宗教問題的漠不关心》
《論判例和立法》(«Traité de Législation et de Jurisprudence»
《論美国的民主》(«De la Democratie aux États-Unis»)
《論战争与和平法》(«De Jure Belli et Pacis»)
《論巴黎市内的卖淫》(«De la Prostitution dans la Ville de Paris»)
《論自然法和国际法》(«Traité du Droit de la Nature etd es Gens»)
《論利息的銀行貸款》(«De Fœnore Trapezitico»)
《論革命和宗教中的正义》(«De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise»)
《論对宗教問題的漠不关心》(« Essai sur l'Indifference en Matière de Relgion»)
《論人类不平等的起源和基础》(«Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes»)
《論财产支配权，論占有权的續篇》(«Du Droit de Domaine de Propriété Joint au Traite du Droit de Pos-

sessıon»)
《論慈善事业和社会經济的关系》（«Traıté de la Chrıté dans ses Rapports avec l'Economıe»）
《論星期日举行宗教仪式的好处等等》（«De L'Utılıté de la Celebration du Dımanche, etc»）
《論大自然的神奇秘密——世人的女王和女神》（«De Admırandıs Naturae Regınae Deaeque Mortalıum Arcanıs»）
《論自杀的風气和反叛精神，它們的原因和救药》（«De la Manie du Suıcıd et de l'Esprıt de Révolte; de leurs Causes et de leurs Remèdes»）
《德国法律的古制》（«Antıquıtıes of german Law»）

十九画

《龐培之死》（«La Mort de Pompée»）

二十一画

《辯論日报》（«Le Journal des Debats»）